الدكتور محمود حمدي زقزوق

تمهيد للفلسفة


Bibliotheca Alexandrina
0128526

دار المعارف

تمهيد للفلسفة

دكتور محمود حمدى زقزوق
دكتوراه فى الفلسفة من جامعة ميونيخ بألمانيا
أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر
وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة

الطبعة الخامسة
١٩٩٤
مزيدة ومنقحة



دار المعارف

تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

تختلف هذه الطبعة عن سابقتها فى إضافة فصل جديد إليها فى نهاية القسم الأول ، تناولنا فيه مدى إسهام الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى . وقد كانت هذه الإضافة ضرورية فى هذا الكتاب - الذى يعد مدخلا إلى الفكر الفلسفى - وذلك لبيان دور الإسلام فى دعم وتنشيط الفكر الفلسفى وإثرائه ، وتوضيح موقفه من العقل الذى هو أداة الفلسفة ، إذ بدون هذا الدور الرائد والموقف الواضح للإسلام فى هذه القضية لم يكن من المتصور أن يكون للعرب بصفة خاصة وللمسلمين بصفة عامة تلك الفلسفة المتميزة المعبرة عن ذاتيتهم من جهة ، والتى كان لها إسهامها فى إثراء الفكر الفلسفى على المستوى الحضارى العالمى من جهة أخرى .

ونود أن نشير فى هذه المقدمة أيضا إلى التطورات الهامة والتحولات الجذرية على المستوى الدولى ، وبخاصة فيما يتصل بانهيار الشيوعية فى عقر دارها فيما كان يعرف حتى أواخر عام ١٩٩١ بالاتحاد السوفيتى ، ومن قبله فى دول الكتلة الشرقية فى أوروبا . فهذا الانهيار القاتل للتيار الماركسى يدعم بقوة ما عرضناه من نقد علمى للمادية الجدلية فى القسم الثانى من هذا الكتاب . وقد تحقق بذلك ما أشرنا إليه فى هذا الصدد من الصورة التى تنبأ بها الشاعر الروسى المعروف الكسندر سولشينتسين Solzhenitsyn الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٧٠ حين قال :

"إن هذه الملايين التى نشأناها وربيناها - ما مصيرها ؟ إلى أين قادتنا المساعى المضيئة والرؤى الروحانية للمفكرين الكبار ؟ ماذا يمكن أن نتوقعه من خير من أجيالنا المقبلة ؟

إنهم بلا شك سيلتفتون وراءهم يوما من الأيام ويدوسوننا بأقدامهم ... أما ما يتعلق بهؤلاء الذين دفعوهم إلى ذلك فإنهم سيفعلون معهم نفس الشيء ويدوسون فوقهم بأقدامهم" .

وقد تهاوت بالفعل التماثيل الضخمة لعمالقة الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى بمعاول الشباب وديست بالأقدام وديست معها النظرية الشيوعية كلها ، وأصبحت فيما كان يعرف بالاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية أفكارا متحفية تدل على التخلف والرجعية .

أما الذين لا يزالون يتشبثون بأذيال الماركسية فى الصين وكوبا ومن خلفهم شراذم الماركسيين العرب فسيلقون نفس المصير إن عاجلا أو آجلا ، وإن غدا لناظره قريب .

فلا بقاء لنظام يعتدى على إنسانية الإنسان بإلغاء ذاتيته وامتهان كرامته والحجر على حريته وعقله وشل تفكيره . وفى ذلك عبرة لأولى الألباب .

ونأمل أن تسهم هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب فى إثارة الاهتمام بين طلابنا بالدراسات الفلسفية ، وفى تمهيد السبيل لمزيد من الاطلاع الجاد والبحث العميق فى هذا الحقل الذى يمثل قمة الإنتاج العقلى للإنسان فى شتى العصور .

ونود أن نشير هنا إلى أن هذا الكتاب فى طبعته الجديدة يشكل مع كتابنا "مقدمة فى علم الأخلاق" وكتاب "مدخل إلى الفكر الفلسفى" لبوخنسكى – الذى قمنا بترجمته إلى العربية من اللغة الألمانية – وحدة واحدة . فهذه الكتب الثلاثة يكمل بعضها بعضا ، من حيث إنها تشكل سلسلة متشابكة الحلقات تخدم هدفا واحدا ، وهو تمهيد السبيل أمام الشباب لدراسة الفلسفة بفروعها المختلفة .

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل .

مدينة نصر فى رجب ١٤١٢ هـ

يناير ١٩٩٢ م

دكتور/ محمود حمدى زقزوق

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسله الكرام مشاعل الهدى والنور ، وبعد .

فليس المفروض فى كتاب يمهد للفلسفة أو يقدم لها أو يكون مدخلا إليها أن يقدم للقارئ فلسفات جاهزة أو مذاهب مكتملة ، وإنما المهمةالأساسية لمثل هذه المؤلفات هى - فى رأينا - أن تكون طريقا يهتدى به القارئ للوصول إلى ميدان الفلسفة الفسيح .

هى أن تعمل على جذب اهتمام القارئ إلى هذا المعترك الواسع ... معترك الأفكار .

هى أن تحرك فى القارئ الرغبة فى التفلسف ومعايشة الأفكار والتفاعل معها والمشاركة فيها .

فالفلسفة تقوم على التفلسف ، والتفلسف لا يمكن أن يكون أمرا مبنياً على التقليد للأفكار أو الأنظمة الفلسفية أيا كانت ، وإنما ينبغى أن يكون منبعثا من ذات الشخص ، وأن يؤخذ بكل جدية ، وأن يكون مستندا إلى ارادة واعية تقرر لنفسها طريقها الفلسفى .

وهذا لا يعنى تجاهل أو غمط قيمةالنتائج الفلسفية التى توصلت إليها عقول الفلاسفة العظام على مدى التاريخ ، وإنما يعنى أن الفلسفة - لأنها فكر حر - تنفر من التقليد فى كل أشكاله وصوره . وليس هناك فيلسوف يحترم نفسه وفكره يود أن يقلد الآخرون آراءه تقليدا أعمى ، وانما الفيلسوف الحق يود أن يقرأه الناس بعقل واع وذهن متفتح . وهذا يعنى أن القارئ لابد له من أن يتفلسف ، وألا يكون موقفه موقف المتفرج أو أن يقنع بمنطق التبعية الفكرية أو التقبل للأفكار والمذاهب بلا فاعلية أو بلا مبالاة . فالفلسفة إذا كانت فى جوهرها تعد بحثا عن الحقيقة أو سعيا وراء معرفتها فإن هذا أمر يهم كل إنسان بما هو إنسان . والحقيقة أو بمعنى أدق : معرفة الحقيقة من الأمور التى لا يمكن أن تؤخذ تقليدا عن الآخرين ، لأن هذا يعنى أن المقلد يلغى عقله وفكره ، ويعنى فى النهاية أيضا أنه يتنازل عن إنسانيته .

يقول الإمام الغزالى : «فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء - ثم انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس .

فمن عول على التقليد هلك هلاكا مطلقا » . كما يشبه ديكارت الإنسان الذى لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشى ، بل يغمض عينيه ويسترشد بشخص آخر (١) .

ونحن نأمل أن يحقق هذا الكتاب بعض النجاح فى إثارة اهتمام طلابنا بالفلسفة ومشكلاتها ، ومدى الدور الذى تقوم به ، وفى دفعهم إلى المشاركة بكل جدية فى الأفكار الفلسفية المطروحة عن طريق التفلسف القائم على الفكر المستقل ، الأمر الذى يهيئهم لخوض غمار المشكلات الفلسفية ذاتها بعقول واعية وعيون فاحصة وفكر ناقد .

ونود أن نشير هنا إلى أن محاولات المشتغلين بالفلسفة فى التمهيد لها أو التعريف بها لن تنتهى ، ولن يكف المشتغلون بالفلسفة عن تقديم مثل هذه المحاولات ، لأن الفلسفة حركة مستمرة ، والفكر الفلسفى لا يمكن أن يقف أو يجمد عند صيغ متحجرة ، ولكنه مستمر فى حركته وفى سيره وفى تدفقه طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود .

وفى ختام هذه المقدمة نود أن نقول إننا نرحب بكل نقد بناء يوجه إلى هذا الكتاب ، ونفتح صدرنا لكل الملاحظات الجادة .

وعلى الله قصد السبيل ،

دكتور
محمود حمدى زقزوق

مدينة نصر فى ١٥ اكتوبر ١٩٧٦ م
٢٢ شوال ١٣٩٦ هـ .

---

(١) انظر فى ذلك كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، ص ٥٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية – الطبعة الثانية ١٩٨١ .

القسم الأول

مقدمـــــات

الفصل الأول

بين يدى الفلسفة

- نظـرة عــامــة
- دوافع التفلسف
- وظيفة الفلسـفة
- فائدة الفلسـفة

نظـرة عـامة

الوضـع الراهن للفلسفة :

لقد طغى التفكير المادى فى عصرنا الحاضر وأصبح للعلم بمفهومه الحديث بما له من منجزات ملموسة فى مجال الحياة اليومية نفوذ لا يدانيه نفوذ ، وفى الوقت نفسه خف وزن الحديث عن الروح وما تعنيه من تحليق فى عوالم غير منظورة ، ولم تسلم الفلسفة من الهجوم عليها من جبهات عديدة من حيث أنها فى نهاية الأمر نبرة روح أو نبضة عقل يحاول التخفف من أثقال المادة والنظر إلى الأمور بعين مجردة .

وهكذا أصبحت الفلسفة كعلم أو تخصص تثير عند كثير من القراء غير المختصين شعورا غريبا بالنفور من هذا التخصص الذى يعد - فى نظرهم - تعبيراً عن شيء مبهم وغامض ، لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به ، إذ ليست له - فى زعمهم - نتائج عملية ملموسة فى الحياة ، فالاشتغال به جهد ضائع وإنهاك للفكر فيما لا طائل من ورائه - وقديما قال أفلاطون :

«إن الجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع» (١) .

والفيلسوف - فى نظر البعض - هو أحد هؤلاء الحالمين الذين يعيشون فى أبراج عاجية منعزلين عن الحياة ، أو هو - كما يقال أحيانا فى معرض التهكم - رجل يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها .

ولكن هذا السخط والنفور من الفلسفة والتفلسف إن دل على شيء فإنما يدل على عدم إدراك للفلسفة ، وجهل بقيمة المهمة التى أنيطت بها .

يقول أذفلد كولبه : إن الأصوات التى نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة أو الزعم

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٠٥ .

بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها ان هى إلا أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التى اضطلعت بها فى عصورها المختلفة (١) .

ومن الملاحظ أن الكثيرين يستخدمون فى تعبيراتهم العامة كلمة (فلسفة) للتعبير عن اتجاهاتهم العامة . فيقال مثلا :

فلسفتى فى الحياة أو فلسفتى فى عملى هى كذا أو كذا ويقنع الكثيرون بهذا الاستخدام السطحى للفظ الفلسفة إما تجملا فى الحديث أو تظاهرا بالثقافة أمام الغير عن طريق استخدام كلمات «مبهمة» مثل كلمة فلسفة . ولا يتعدى الأمر هذا النطاق .

الفلسفة ظاهرة إنسانية :

ولسنا نريد هنا ابتداء أن ندافع عن الفلسفة أو التفلسف ، ولكننا نريد أن نكشف عن حقيقة يغفل عنها الكثيرون . فالتفكير الفلسفى ليس – كما يتصور البعض – احتكارا للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة ، إذ أن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله اياه ليفكر به ، والتفلسف ليس شيئا آخر غير استخدام هذا العقل «فالحيوان يرى ويسمع بل ويتذكر ، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية» .

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيا ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره وهذا طريق فهم الشيء فهما واضحا ، فإن فعل هذا قلنا إنه يتفلسف» (٢) .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد – فى الغالب – إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور .

وليست الفلسفة إلا نتاجا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود ، وتطلعا مشروعا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادىء الأولى فى هذا الوجود . ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة فى الأسئلة التالية : من نحن ؟ وإلى أين نذهب ؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير ؟

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ، تأليف أزفلد كولبه وترجمة د. أبو العلا عفيفى ص ٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٤٢ .

(٢) مبادىء الفلسفة ، لرابوبرت ترجمة أحمد أمين ص ٢/١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

والعقل قبس من نور الله ، أو كما يقول الإمام الغزالى : «أنموذج من نور الله» .

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «مجاهل الوجود وشعابه فيتتبع الموجودات ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها مرتقيا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى والتى كان كل شيء بها ومن أجلها» .

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرا فيه من جديد ومكونا لنفسه صورة واضحة عنه ومفسرا كيفية انسجام الأشياء فى ذاته وفيما حوله مما هو خارج عن ذاته (١) .

ومن ذلك يتضح لنا أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم فى جدية الفلسفة وقيمتها ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث فى قضاياها الكبرى - بالرغم من هذا كله فإننا جميعا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف ، بدرجات متفاوتة ، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف (٢) .

فالفلسفة فى واقع الأمر ليست بالشيء الدخيل على الإنسان ، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل .

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست نبتا غير طبيعى فى المجتمع وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان ، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود .

لا مفر من الفلسفة :

والفلسفة بالنسبة للإنسان هى - كما يقول كارل ياسبرز - أمر لا مفر منه «فهى ماثلة فى مجتمع الناس ، فى الأمثال المأثورة ، وفى الصيغ الفلسفية الجارية ، وفى الاقتناعات السائدة وفى التصورات السياسية ، وبوجه خاص فى الأساطير منذ بداية التاريخ» (٣) .

فالذين يحاربون الفلسفة ويحاولون هدمها والقضاء عليها يصنعون عبثاً ، ومحاولتهم

(١) تاريخ الفلسفة العربية من تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر ص ٧ ، بيروت ١٩٦٦ .
(٢) البراجما تزم ليعقوب فام ص ٤٠ القاهرة ١٩٣٦ .
(٣) Karl Jaspers : Einfuehrung in die Philosophie, P. 13. Muenchen 1963.

مقضى عليها بالفشل . ومن ناحية أخرى فان محاولتهم هذه – بالرغم من أنها موجهة ضد الفلسفة – هى أيضا نوع من التفلسف تثبت الفلسفة بدلا من أن تقضى عليها .

فالذى يرفض الفلسفة أو ينكرها هو فى حقيقة الأمر متفلسف ، لأنه لا ينطلق من فراغ ، وإنما هو يحاول أن يجد له أرضا صلبة يقف عليها ويطلق منها سهامه إلى الفلسفة ، أى أنه يحاول بناء وجهة نظر مضادة يجتهد فى أن تكون منطقية ومتينة ومستندة إلى أسس قوية . وهذا يعنى فى النهاية أنه يتفلسف .

وقد قال أرسطو ذات مرة إن الذى يرفض الفلسفة يتحتم عليه أن يتفلسف . والسؤال المطروح – كما يقول ياسبرز – هو فقط ما إذا كنا على وعى بالفلسفة أم لا ، وما إذا كانت فلسفة جيدة أو رديئة ، مبهمة أو واضحة ، والذى يرفض الفلسفة يمارس هو نفسه الفلسفة دون أن يكون على وعى بذلك [١] .

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية بعيدة عن التأثير فيها ، وإنما «هى نظرة اجمالية فى الكون ، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها . وهذه النظرة ، وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفاتنا اليومية ، وفى معالجتنا للحوادث التى تمربنا ، بمقتضاها نسير فى عملنا ، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا وتحدد ميولنا نحوها ، وتصرفاتنا تجاهها» [٢] .

من هو الفيلسوف :

وإذا قلنا إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى . فالفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية .

وإذا كان من المسلم به أن كل موجود عاقل يفكر فإن الأمر الذى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان هو أن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير فى حياته العملية ، وبوجه خاص المدى الذى يصل اليه هذا التفكير ، شىء مختلف تماما عما يحدث فى الفلسفة .

---

(١) المرجع السابق .
(٢) البراجما تزم ص ٣٣ .

فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية وحاجاته الوقتية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ الى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمرا تقريبيا معتقدا ، ولذلك تكون قابلة للشك [١] .

مراتب الفكر :

ومن هنا يمكننا أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاثة مراتب :

المرتبة الأولى : هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل أو تنحصر فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية : أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس .

والانسان - فى العادة - لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادي وإنما تسلمه بالضرورة الى :

مرتبة ثانية : وهى ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة والأشياء ، والتى تمثل أيضا القواعد التى يعتمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء . وتقنع الغالبية العظمى من الناس بالوقوف عند هذه الدرجة .

ولكن هناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق . وتلك هى المرتبة التى يحاول فيها الفرد البحث عن تأصيل نظرى لهذه المبادىء والمعتقدات قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها . وفى هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثا فى علم الفلسفة [٢] .

خصائص النظرة الفلسفية :

وتتميز النظرة الفلسفية التى تعبر عن موقف يتخذه الفيلسوف [٣] من المشكلات الفلسفية

---

(١) انظر كتابنا المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ٦٧ .

(٢) مقدمة فى الفلسفة العامة : د. يحيى هويدى ص ١٢/١١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

(٣) انظر أيضا أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٥ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥) حيث ينقل عن (باهم) Bahm تسع خصائص يتميز بها الموقف الفلسفى وهى :

(١) أنه موقف قلق وحيرة ودهشة .

(٢) أنه موقف تأمل وتفكير .

=

المطروحة على بساط البحث بخصائص ومميزات لا نجد لها نظيرا فى التفكير العادى .

ففكر الفيلسوف يتسم بالطابع الكلى ، ونظرته إلى الأمور نظرة شاملة لا تقنع بجزئيات الأشياء أو تبقى على سطحها ، وإنما هى نظرة متيقظة ترى مالا يراه الفكر العادى ، وتنفذ إلى الأعماق مستخدمة التأمل الفاحص فى البحث عن حقائق الأشياء متفتحة على أفق المعرفة الواسع ، لا تضيق بالنقد ولا تحجر على فكر الآخرين .

هذا فى حين أن الفكر العادى على النقيض من ذلك صاحب نظرة جزئية ضيقة تقنع بظواهر الأشياء ، وتعوقه ضوضاء الحياة اليومية ومطالبها الوقتية عن الالتفات إلى حقائق الأشياء ، وعن التيقظ الباعث على التأمل وبذلك يظل مثل هذا الفكر محصورا فى أضيق نطاق ، وبالتالى لا يطيق النقد ، وليس لديه استعداد للتفتح على ما عند الآخرين من أفكار .

حاجة الفيلسوف إلى خلوة فكرية :

ولكى يصل الفيلسوف إلى هدفه المنشود من التفلسف لابد له على طريق التفلسف من «خلوة فكرية» يبتعد فيها عن الحياة اليومية الدارجة لكى يستطيع أن يتمثل العالم الخارجى فى ذهنه مضفيا عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد وفقا لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة [١] .

ونظرا الى أن الفيلسوف فى حاجة ضرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليومية الجارية فانه يبدو فى نظر البعض منعزلا عن الحياة . ولكن هذا «الانعزال» الذى يراه البعض فى موقف الفيلسوف ليس فى الواقع انعزالا حقيقيا . وإنما الفيلسوف الذى ينشد الوضوح لابد له – لكى تتجرد نظرته من شوائب المادة وعلائقها – من ممارسة التفلسف فى جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها .

= (٣) أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفى الذى يفتقر إلى ما يبرره .

(٤) أنه موقف تسامح وسعة صدر .

(٥) أن صاحب الموقف الفلسفى يميل دائما إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويمليه العقل .

(٦) أنه موقف ارتياب وتعليق للحكم طالما افتقرت النتائج الى ما يبررها .

(٧) أنه موقف نظر عقلى يرتفع فوق الشك الهدام .

(٨) أنه موقف يتسم بالمثابرة .

(٩) أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال .

(١) انظر مقدمة فى الفلسفة العامة ص ١٣ – ٣٠ .

وليس الفيلسوف فقط فى أشد الحاجة إلى ذلك . وإنما كل فرد منا حين يحاول التغلب على مشكلة من المشاكل ، وكذلك الطالب حين يستذكر دروسه لابد له أيضا من فرصة يتوفر له فيها الصفاء الذهنى حتى يمكنه أن يتغلب على ما يواجهه من مشاكل .

وهكذا نجد أن الفيلسوف – الذى لا يهتم كثيرا بجزئيات المسائل وإنما يفكر فى أمور كلية يغوص إلي أعماقها لكى يتبين جذورها – لابد له من هذه «العزلة» المؤقتة التى ليست أبدا هدفا فى ذاتها ، وإنما هى فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه وبلوغ هدفه من التفلسف .

واجب الفيلسوف :

وإذا قلنا إن الفيلسوف فى حاجة إلى خلوة فكرية تساعده على الوصول إلى الوضوح المطلوب ، فإنه يتحتم عليه – عندما يصل إلى هذا الوضوح – أن يعود مرة أخرى إلى خضم الحياة محاولا صياغتها صياغة جديدة بإلقاء الضوء على طريق الحياة لكى يهدى الحائرين وينير المدلجين .

وهذا هو موقف الفيلسوف الحق : فلم يكن أفلاطون مثلا بكتاباته يريد شيئا أكثر من صياغة الحياة صياغة جديدة حتى تسود فيها العدالة ويحيط بها السلام .

وقد حاول أن يضع أفكاره موضع التطبيق وينقلها من عالم الفكر إلى عالم الواقع لتكون حية تعيش مع الناس ويعيش الناس بها ومعها ، وان كان لم يفلح فى هذا الأمر فليس معنى ذلك أن كل أفكاره كانت باطلة ، وإنما يرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى اصطدام فكر الفيلسوف (الذى هو فكر ذو طابع كلى) بالفكر الجزئى السائد فى عالم الواقع الذى لا يريد أن يتزحزح قيد أنملة عن مألوفاته فى عالمه الضيق .

وقد صور أفلاطون ذلك أبلغ تصوير فى أسطورة الكهف المشهورة .

والأمر هنا فى عالم الفلسفة شبيه بالحال فى عالم الدين [١] فالقرآن يقص علينا خبر

---

(١) مع الاحتفاظ طبعا بالفارق الأساسى بينهما من حيث أن مصدر الدين إلهى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ومصدر الفلسفة إنسانى يجوز عليه الخطأ .

أهل مكة عندما جاءهم الرسول عليه الصلاة والسلام برسالته وأعلنها للناس مشتملة على مبادىء وأسس جديدة ليعيد على أساسها تشكيل حياتهم من جديد ، حدث الصدام بين هذه المبادىء السامية الجديدة ذات النظرة الكلية الشاملة ، وبين الفكر الضيق لأهل مكة ، فكان ردهم على صاحب الرسالة هو : (حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) [١] ... (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون) [٢] .

---

(١) سورة المائدة ١٠٤ .

(٢) سورة الزخرف ٢٢ .

دوافع التفلسف

إن البحث فى المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمرا مفروضا على الإنسان من الخارج ، وإنما هو نابع من طبيعة تكوين العقل البشرى ذاته . ولن نستطيع – حتى إذا أردنا – أن نكف العقل عنه ، لأننا إن فعلنا ذلك نكون كمن يكلف الأشياء ضد طبيعتها ، وكمن يحاول أن يمنع الحياة من الحركة والنشاط . يقول كانت Kant فى مقدمة كتابه «نقد العقل الخالص» : إن للعقل الإنسانى قدرا غريبا فى ضرب من ضروب معارفه من حيث أنه مثقل بمسائل لا يستطيع أن يتفاداها ، لأنها معطاة له فى طبيعة العقل ذاته ، ولكنه لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة العقل الإنسانى» (١) .

وإذا كان الأمر هو أن الرغبة فى المعرفة والاهتمام بالمسائل الكبرى – التى تتجاوز أحيانا حدود الطاقة البشرية – من طبيعة العقل البشرى لا تنفك عنه ، فان هناك من الدوافع ما يحرك هذه الرغبة ، ويعمل على إثارة غريزة التفلسف الكامنة لدى كل إنسان .

والعوامل الباعثة على التفلسف – أى التى تخرج هذه الطاقة الكامنة إلى حيز الوجود – كثيرة ومتعددة ، وتتمثل بوجه عام فى الأمور التالية :

١ – الدهشة :

يعتبر أفلاطون الدهشة أصل الفلسفة ، فنحن نرى بأعيننا النجوم والشمس وجرم السماء ، وهذه المشاهد تقودنا الى دراسة العالم كله فتنشأ الفلسفة .

وكذلك يرى أرسطو أن التعجب هو الذى يدفع الناس إلى التفلسف ، فهم يدهشون من الأشياء الغريبة التى تصادفهم ، الأمر الذى يدفعهم إلى المعرفة «فحين أندهش فمعنى ذلك أننى أشعر بجهلى . فأنا أبحث عن المعرفة ولكن لكى أعرف فحسب لا لكى أرضى حاجة مألوفة» (٢) .

---

(١) إما نويل كانت : نقد العقل الخالص (النص الألمانى) ص ٥ ، هامبورج ١٩٦٢ .

(٢) مدخل الى الفلسفة لياسبرز ص ١٨ (انظر أيضا الترجمة العربية للدكتور محمد فتحى الشنيطى ص ٥٥/٥٦ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٧) .

وهكذا نرى أن الحياة الواعية للإنسان تبدأ بالدهشة التى تعنى اليقظة . واليقظة تعتبر أهم مميزات الإنسان المفكر بوجه عام سواء كان هذا الإنسان فيلسوفا أو فنانا أو عالما . وقد لعبت الدهشة ولا تزال دورا كبيرا فى مجال الاكتشافات العلمية [١] .

ولكن دهشة الفيلسوف تختلف عن دهشة الفنان أوالعالم مثلا وذلك لأن دهشة الفنان أو العالم تنطلق من ظاهرة جزئية أو منظر خاص أو موقف معين . أما الفيلسوف فان منطلقه أعم وأشمل . فالموضوع الذى يدهش له الفيلسوف ليس هو هذا المنظر المعين أو ذاك ، وليس هذه الظاهرة الخاصة أو تلك ، وإنما موضوع دهشته هو الوجود كله وخالق هذا الوجود والحياة نفسها ، وغير ذلك من موضوعات كلية [٢] .

٢ - الشك :

ويمثل الشك عاملا آخر من عوامل التفلسف . فالمرء عندما يحصل على المعرفة فان دهشته تهدأ وتعجبه يزول . ولكنه عندما يتجه لفحص معارفه التى حصل عليها فحصا نقديا ، ويبدو له أن المعارف الحسية تخدع ، وأن العقل البشرى يتعسر فى متناقضات ، وأن ما حصل عليه من معارف عن طريق التقليد ليس له أساس مكين ، فان الشك حينئذ يثور فى النفس .

وهذا الشك اذا جنح إلى الانكار المطلق لكل الحقائق والمعارف فانه يصبح شكا مطلقا أو شكا ارتيابيا هداما لا أمل فيه ، أما إذا لم ينكر الحقائق وكان همه هو البحث عن أساس يقينى للمعارف فانه يكون شكا منهجيا أو بمعنى آخر شكا فلسفيا [٣] . وبهذا المعنى يكون أيضا شرطا للتفلسف الحقيقى . وفى ذلك يقول الإمام الغزالى : «الشكوك هى الموصلة إلى الحقائق .

---

(١) فقد اكتشف نيوتن مثلا قانون الجاذبية الأرضية عندما أثار انتباهه ودهشته منظر التفاحة تسقط من الشجرة ، مع أن هذا المنظر رآه قبله ملايين البشر . كما أن أرشميدس اكتشف قانون الأجسام الطافية عندما أثار دهشته وهو فى الحمام أن أعضاءه الغائرة فى الحوض الذى كان يستحم فيه أخف وزنا من أعضائه غير الغائرة .

(٢) انظر مقدمة فى الفلسفة العامة ص ٢٠ وما بعدها .

(٣) انظر فى الفرق بين الشك الفلسفى والارتيابية كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ٥٠ وما بعدها . انظر أيضا بحثنا «الفلسفة ومشكلة الشك» المنشور فى مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة طرابلس . العدد الأول ١٩٧٦ . وكذلك كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٥٦ وما بعدها - القاهرة ١٩٨٦ .

فمن لم يشك لم ينظر . ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال» [١] .

وقد أكد ديكارت على أهمية الشك وحاجة الإنسان مرة فى حياته إلى أن يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر ما فى الإمكان ، [٢] ورأى أنه لكى يقيم فى العلوم شيئا وطيدا مستقراً فلابد له من الشروع الجدى فى إطلاق نفسه من جميع الآراء التى سبق له أن تلقاها أو سلم بها ، وبدء كل شىء من جديد وتوجيه الهجوم أولا الى المبادىء التى كانت تعتمد عليها آراؤه القديمة كلها [٣] .

فالشك باعتباره عاملا هاما من عوامل التفلسف ضرورى لاختبار آرائنا وأفكارنا ، ولا غنى عنه إطلاقا لكل بحث نزيه .

وقد رأى الفلاسفة فى كل العصور الأهمية البالغة للشك فى تكوين المعرفة الصحيحة [٤]

٣ - الوعى بالضعف الإنسانى :

أما الدافع الثالث فهو : إحساس الإنسان بالضياع أو رؤية الإنسان لضعفه [٥] : فالمرء عندما تدفعه الدهشة إلى معرفة الوجود وحين يدفعه الشك إلى البحث عن أساس لليقين يكون مستغرقا فيما هو خارج ذاته : فى الكون الذى يحيط به وبما فيه من أشياء ، وإذا التفت إلى

---

(١) ميزان العمل للإمام الغزالى ص ٤٠٩ . القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) مبادئ الفلسفة لديكارت ص ٥٣ ترجمة : د. عثمان أمين (دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٥) .

(٣) التأملات لديكارت ص ٦٩/ ٧٠ ، ترجمة د. عثمان أمين - القاهرة ١٩٥١ .

(٤) أنظر أسس الفلسفة ص ٢١٢ وما بعدها .

يرى أزفلد كولبه (فى كتابه المدخل إلى الفلسفة ص ١٦) أن الرغبة فى استطلاع وجود أى شىء أو معرفة حقيقته المشار إليه بالدهشة أو التعجب ، وكذلك الشك - إنما هما وجدانان يحفزان على متابعة البحث فى جميع فروع العلم على السواء ، وبالتالى لا يجوز قصرهما على الفلسفة فقط .

ونحن لا نختلف مع كولبه فى أن هذين العاملين يدفعان إلى متابعة البحث فى جميع فروع العلم وليس الفلسفة فقط ، غير أن ما يجعلنا نؤكد عليهما هنا هو الفرق الواضح بين دهشة أو شك الفيلسوف ، ودهشة أو شك غيره من المشتغلين بمجالات العلوم المختلفة من حيث أن موضوع دهشة أوشك الفيلسوف ليس هو تلك الأمور الجزئية أو الأشياء المحددة مثلما هو الحال فى مجالات العلوم الأخرى ، وإنما الكون كله والحياة كلها وغيرها من موضوعات كلية هى مجال دهشة أو شك الفيلسوف كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

(٥) مدخل إلى الفلسفة لياسبرز ص ٢٠ وما بعدها (الترجمة العربية ص ٥٨ وما بعدها) .

ذاته فــان ذلك يـأتى ضــمنا ، ولكنه عندمـا يرى أنه هو ذاته مــحــاط فى هذا الوجـود بظروف وملابسات عديدة ، بعضها يستطيع أن يغيره أو يعدل فيه ، والبعض الآخر لا حيلة له فيه ، ولا يستطيع أن يغير فيه شيئا ، فانه حينئذ يلتفت إلي ذاته ويحس بنفسه ، ويعى تلك الظروف والملابسات الأساسية لوجوده كالموت والمرض والآلام والخضوع للصدفة وكوارث الطبيعة إلخ .

ويمثل وعينا بذلك كله منبعا من المنابع الأصيلة للتفلسف ، ويعنى أننا نصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة حيث يتحول التفلسف من النظرة إلى خارج الذات إلى النظرة إلى ذات الإنسان نفسه الذى هو أساس الفلسفة كلها . وفى هذا المعنى يقول ابيكتيت الرواقى (٥٠ – ١٣٨) : إن أصل الفلسفة هو ملاحظة ضعفنا وعجزنا .

وهكذا رأينا أن أصل التفلسف يكمن فى الدهشة والشك وشعور المرء بالضياع : وفى كل حالة من هذه الحالات نجد أن التفلسف يبدأ باضطراب شامل يستولى على الإنسان ويدفعه إلى البحث عن هدف معين يخرجه من هذه الحيرة . وقد دفعت الدهشة كلا من أفلاطون وأرسطو إلى البحث عن ماهية الوجود ، ودفع الشك ديكارت والغزالى إلى البحث عن اليقين الثابت الذى لا ريب فيه كما بحث الرواقيون فى آلام الوجود عن راحة النفس وسلامها .

٤ – التواصــل :

يضيف الفيلسوف الألمانى كارل ياسبرز [١] إلى الدوافع الثلاثة السابقة دافعا آخر يسميه التواصل أو الاتصال بين الناس Kommunikation ويرى أن هذه الدوافع الثلاثة تظل صالحة ولكنها لا تكفى ولا تستغرق الأسباب التى تحملنا فى أيامنا هذه على التفلسف فقيمتها مشروطة لأنها تعتمد على التواصل والتفاهم بين الناس وتجاوبهم فيما بينهم .

فنحن نرى اليوم التدهور أوضح ما يكون فى التزايد المستمر لانعدام فهم الناس بعضهم البعض ، وفى سيطرة شعور اللامبالاة فى معاملاتهم ولقاءاتهم وافتراقهم ، وفى فقدان الإخلاص وعدم وجود الجماعة التى يعتمد عليها .

ولكن الإنسان لا وجود له إلا مع الغير فهو وحده لا شىء ، ولهذا فإن الألم يعتصره إذا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥ (الترجمة العربية ص ٦٧) .

كان تواصله مع الآخرين تواصلا ناقصا ، كما أنه يشعر بالرضا والسعادة إذا كان التواصل صادقا ومكتملا . ولن يكون للإنسان فى الحقل الفلسفى نصيب من هذا كله اذا كان فى عزلة مطلقة مهما يكن لديه من وثوق بالحقيقة .

ويجمل ياسبرز كلامه عن هذا العامل الرابع بقوله : «وعلى الجملة فان أصل الفلسفة يقوم يقينا فى الاندهاش وفى الشك وفى تجربة الملابسات النهائية ولكن هذا كله ينطوى فى نهاية الأمر فى إرادة التواصل الحقيقى بين الناس .

ويتضح ذلك منذ البداية من أن كل فلسفة تسعى إلى الانتقال الى الآخرين وتود أن تفصح عن نفسها وأن تسمع ، ومن أن جوهر الفلسفة هو كون انتقالها الى الآخرين أمر ممكن . وهذا أمر لا ينفك عن الحقيقة ، وبالتواصل وحده يبلغ المرء هدف الفلسفة الذى فيه يتأسس فى نهاية الأمر معنى كل الأهداف الأخرى من فهم الوجود ، ووضوح المحبة ، وكمال الاستقرار ، والسلام» [1] .

وهكذا نجد أن فكرة «الاتصال» تحتل مكانة كبرى لدى ياسبرز ، وتمثل نقطة البدء فى فلسفته كلها . وقد عبر عن ذلك بقوله : «إن نقطة ابتدائنا – سواء كنا فى دائرة الفكر أو فى دائرة الواقع – هى باستمرار تلك العلاقة القائمة بين إنسان وآخر أو بين فرد وآخر» .

ويترتب على ذلك استحالة التفلسف إذا كنا بمفردنا أو إذا لم يكن هناك على الاطلاق اتصال قائم بيننا وبين الآخرين [2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧ (انظر الترجمة العربية ص ٦٩/٧٠) .

(٢) انظر : الفلسفة الوجودية للدكتور زكريا ابراهيم ص ٧٤ (سلسلة اقرأ رقم ١٦١ دار المعارف) .

وظيفة الفلسفة

هناك مهام أساسية تقوم بها الفلسفة ومن هذه المهام الأمور التالية :

١ - الاختبار والنقد :

تقع على عاتق الفيلسوف فى سعيه نحو المعرفة مهمة اختبار وسائلنا المعرفة حسية كانت أم عقلية ، اختباراً من شأنه أن يبين ما اذا كانت قادرة على الوصول الى معارف حقيقية أم لا ، وإلى أى مدى تصل قدراتها المعرفية ، ومدى حدود المعرفة الإنسانية بصفة عامة . ويقوم الفيلسوف أيضا باختبار المناهج العقلية فى شتى المجالات وتقويمها . وهذا الاختبار لوسائلنا المعرفية وللمناهج العقلية المختلفة هو فى الوقت نفسه نقد لهذه الوسائل والمناهج يقصد منه الوقوف على مدى كفايتها أو صلاحيتها .

ولا يقتصر هذا الاختبار والنقد على المجال النظرى فقط ، بل يشمل المجال العملى وذلك ببحث الأسس والمعايير التى تحدد سلوك الإنسان .

ويشمل تحقيق هذه المهمة كل فروع الفلسفة المختلفة ، تلك الفروع التى ترتبط ببعضها ارتباطا يجعلها تشكل كلا أو نسقا أو نظاما فكريا متكاملا ، وعلى الفيلسوف ألا يكون اهتمامه منصبا على بعض الفروع دون بعض ، بل يجب عليه الاشتغال بالكل ليستطيع الحصول على نظرة كلية لماهية العالم ولمكان الإنسان من هذا العالم [١] .

---

(١) Hans Leisegang : Einfuehrung in die Philosophie, Berlin 1953, P. 5 - 6

انظر أيضا فى هذا الصدد كتاب هنترميد : الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ص ١٩/٢٠ ترجمة د. فؤاد زكريا (دار نهضة مصر ١٩٧٥) — حيث يرى أن هناك مهمتين كبيرتين للفلسفة هما :

١ – مهمة التحليل أو النقد ، وذلك بتحليل أدواتنا العقلية ، بدراسة طبيعة الفكر وقوانين المنطق والاتساق والعلاقات بين أفكارنا والواقع وطبيعة الحقيقة إلخ ، واختبار المناهج العقلية فى جميع الميادين .

٢ – مهمة التركيب : وذلك بمحاولة إيجاد مركب لكل المعارف ولتجربة الانسان الكلية ، وهنا يقوم الفيلسوف بالبحث عن رأى شامل بشأن طبيعة الواقع ومعنى الحياة وهدفها وأصل الوعى ومكانته ومصيره بهدف تكوين نظرة شاملة للعالم .

٢ – إثارة التساؤلات أو طرح المشكلات :

تتميز الفلسفة بأنها تضع كل شئ موضع التساؤل ، ويمكن تقسيم التساؤلات التى تثيرها الفلسفة إلى ثلاثة أنواع على النحو التالى :

(أ) السؤال عن الحقيقة : يثير الفيلسوف منذ البداية هذا التساؤل عن الحقيقة : ما هى ؟ ويظهر هذا التساؤل فى كل مجالات الفلسفة ، إذ يثار فى مجال نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والنظرة الكلية للعالم كما يثار فى مجال العلم والدين الخ ، فمثلا يكون السؤال فى مجال نظرية المعرفة عما إذا كانت الانطباعات التى تأتى إلينا عن طريق الحواس وعن طريق عمل العقل تقود إلى معارف حقيقية أم لا . وفى الأخلاق يكون السؤال عن القانون الأخلاقى الحقيقى الوحيد الذى يتصف بالعمومية والذى ينبغى أن نوجه كل أعمالنا وسلوكنا طبقا له وهكذا .

(ب) السؤال عن ماهية كل الأشياء وحقيقتها : وهنا يسأل الفيلسوف عن ماهية المادة ، كما يسأل عن ماهية العلة الأولى أو الله ، ويسأل عن ماهية الفن كما يسأل عن ماهية الدين .

(ج) السؤال عن المعنى : وهنا يسأل الفيلسوف عن معنى العالم ومعنى حياتنا وعن معنى التاريخ ، وعما إذا كان هناك للعالم معنى مفهوما لنا على الإطلاق أم أن هذه الحياة كلها تمثل بالنسبة لنا سلسلة من اللغو الباطل والمصادفات ، وما شاكل ذلك من تساؤلات .

٣ – البحث عن إجابات أو حلول للمشكلات :

وإذا كان كل شىء فى الفلسفة يوضع موضع التساؤل – كما رأينا – فإن الفلسفة لا تقف عند هذا الحد أو تقنع بإثارة الشكوك ، وإنما تبحث أيضا عن إجابات لكل التساؤلات التى تطرحها ، وذلك بالبحث عن المعارف الحقيقية اليقينية التى لا تقبل الشك .

وإذا كانت ثروتنا من مثل هذه الحقائق والمعارف اليقينية لا تزال ضئيلة أو متواضعة ، فإن الأمر – بالرغم من ذلك – يعنى اقترابا من المطلق الخالد الثابت الذى يستطيع أن يتمسك به المرء ويركن إليه (١) .

---

(١) H. Leisegang : Einfuehrung ..., P. 6 - 7.

وهناك وجهات نظر أخرى كثيرة فيما يتعلق بوظيفة الفلسفة مترتبة على تصور أصحابها للفلسفة ذاتها . وعلى سبيل المثال نرى أن المذهب الوضعي يرى أن الفلسفة لم يبق لها من وظيفة غير أن تقوم بتنظيم النتائج التى تتوصل إليها العلوم الجزئية .

كما يذهب أصحاب مذهب الوضعية المنطقية إلى أن وظيفة الفلسفة تتمثل فى التحليل المنطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء فى مباحثهم العلمية ، بهدف إزالة اللبس والغموض الذى يعترى الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة (١) .

ولا شك أن هذه وجهات نظر ضيقة لأن أصحابها قد ضيقوا مجال الفلسفة بإرجاع المعرفة إلى التجربة الحسية واستبعاد مسائل الميتافيزيقا من مجال البحث الفلسفى .

---

(١) أسس الفلسفة ص ٣٥/٣٦ .

فائدة الفلسفة

غالبا ما يشك أناس كثيرون مختلفون في نوعياتهم وفي تكوينهم الثقافي في فائدة الفلسفة أو فائدة دراستها . والبعض منهم من أولئك الذين لا يقيمون وزنا أو اعتباراً إلا لما يحقق إرضاء لحاجاتهم المادية ، والبعض الآخر من أولئك العلماء الذين يقارنون في زهو واعتداد بين ثبات أو يقين معارف العلوم الطبيعية وبين ما يعتبرونه أحلاما فلسفية لا يقين فيها . وهناك أيضا بالاضافة إلى هؤلاء نوعيات أخرى من المتصوفة أو المتدينين الذين يريدون أن يقصروا همهم على خلاص نفوسهم ، ويقفون موقف اللامبالاة من كل معرفة إنسانية ، سواء كانت معرفة فلسفية أو معرفة تنتمي إلى مجالات العلوم الطبيعية .

ونريد هنا أن نلقى بعض الضوء على فائدة الفلسفة من خلال مناقشة بعض هذه المواقف الرافضة .

فاذا نظرنا إلى موقف الإنسان المادى أو العملى الذى لا يعترف بفائدة شيء إلا إذا كان مرضيا لحاجاته المادية ورغباته العملية ، فإننا نجد أنه - انطلاقا من وجهة نظره هذه - يكون منطقيا مع نفسه حينما يعتبر الفلسفة غير ذات فائدة ، وذلك لأنها لا تستخدم فى مجال التقنية ولا تحقق منفعة مادية مباشرة .

ولكن المرء يحق له هنا أن يتساءل : هل يعيش الإنسان - كإنسان - من الخبز وحده ؟ أو بمعنى آخر : هل الإنسان مجرد جسم مادى وبالتالى لا مجال لديه إلا للفائدة المادية ؟

إن حقيقة الأمر هى أن هناك نوعين من الفائدة أو المنفعة . فهناك بالاضافة إلى المنفعة المادية منفعة أو فائدة من نوع آخر أرقى واسمى ، يجدها المرء لدى العمل العقلى وهى الغذاء الروحى أو العقلى . فاذا اخذنا كلمة «الفائدة» بالمعنى المادى فقط تكون الفلسفة أمرا لا ضرورة له ، وإذا أخذناها بالمعنى الثانى تكون الفلسفة نافعة ومفيدة إلى أقصى درجة [١] ، وبالتالى تكون أمرا ضروريا لا غنى عنه للإنسان فى حياته ، يسمو به فوق كل منفعة مادية .

---

(١) Maurice Gex : Einfuehrung in die Philosophie, Bern 1949, P.23 - 24.

وهكذا تكون الدراسة الفلسفية – كما يقول ديكارت – "ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا ، والبهائم العجماوات التى لا هم لها إلا حفظ جسومها لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها : أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هى القوت الصحيح للعقول" (١) .

ويستطيع المرء أن يتبين أن كل إنسان يمارس الفلسفة بطريقة أو بأخرى ، فلكل منا تصورات عامة عن العالم والحياة ، يهتدى بها فى حياته ، وهذا يعنى أن لكل إنسان فلسفة من الفلسفات – وقد يكون على غير وعى بذلك – فهناك من الناس من يتصرف مدفوعا بالمنفعة المادية ، ويعامل الناس حسب هذا التصور . وهناك صنف آخر يرى للحياة معنى عقليا روحيا ، وتصدر تصرفاته حسب تصوره هذا ، وهناك صنف ثالث يرى أن كل شىء فى هذه الحياة يخضع للصدفة ، وصنف رابع لا يقر ذلك ويرى أن هناك قوة عليا تتصرف فى هذا الكون ، وهى مصدر الإحكام والنظام فى هذا العالم ، الى غير ذلك من تصورات .

وهكذا تتشكل فلسفة غالبية الناس فى هذا الشكل أو فى شكل آخر بطرق مختلفة ، حسب الأمزجة أو الخبرات أو المطالعات الجزافية . وتعتمد بوجه خاص على التربية وتقاليد البيئة ، والمعتقدات السائدة .

ولا يمكن للإنسان أن يتقدم خطوة واحدة فى حياته دون أن يكون لديه تصور ما تصدر عنه تصرفاته ، أى دون أن يكون له فلسفة من الفلسفات ، وهكذا نجد أن للعقل الإنسانى فاعليته فى كل اتجاه ، وإن كان البعض يغفل عن ذلك ويتعامى عن هذه الحقيقة الواضحة .

ومن التهم الموجهة الى الفلسفة أنها تعيش على مفاهيم مجردة ، تاركة الواقع الملموس النابض بالحياة بلا اعتبار . وهذا الاتهام مبنى فى واقع الأمر على خلط وسوء فهم ، فموضوع دراسة الفلسفة ليس هو التجريد ، وإنما هو الحقيقة الواقعة فى شمولها . ولكن الفلسفة عندما تقوم بتحليل هذه الحقيقة الواقعة يتطلب ذلك استخدام مفاهيم مجردة .

ولا شك فى أن هناك فلاسفة أساءوا استخدام التجريدات ، وأدى بهم الأمر الى نزاع أو جدل لفظى لا طائل من ورائه ولا ثمرة له . ولكن كل الفلاسفة الحقيقيين يقيمون أفكارهم على

---

(١) مبادىء الفلسفة لديكارت ص ٣١

أساس معارف تتعلق بحقيقة واقعة عميقة (وهذه تشمل الجانب المادى ، كما تشمل الجانب العقلى باعتبارهما عنصرى الحقيقة الواقعة) . ويحاول الفلاسفة بقدر الإمكان التعبير عن هذه الحقيقة الواقعة بواسطة اللغة . فالمفاهيم المجردة التى يستخدمونها هى فى حقيقة الأمر مفاهيم حية . وهذا أمر يستطيع أن يدركه المرء اذا أدرك الحدس الأصلى أو النظرة العميقة التى تريد هذه المفاهيم أن تعبر عنها [١] .

أما رجل العلم الذى يزعم أن الفلسفة ليس فيها يقين العلم ، فإننا لن نقول ردا على ذلك ما قاله رسل Russell :

«... لعل تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين ... هو أعظم شىء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن» [٢] .

وإن كنا نتفق مع هذا الفيلسوف فى أن الفلسفة تحررنا من الأحكام السابقة والتحديدات الزمانية والمكانية والعادات والتقاليد ، وتوسع دائرة معارفنا . ولكننا نضيف إلى ذلك أن الفلسفة لا تقف عند هذا الحد ، وإنما تلك هى الفائدة السلبية للفلسفة – إن صح التعبير – وتخدم هذه الفائدة السلبية – التى تنصب على تطهير العقل وتحريره من قيوده – فى إعطاء المتفلسف إمكانية الوصول إلى معارف صحيحة . وتفتح له الطريق – بعد أن يكون العقل قد تخفف من الأثقال التى تحجب عنه الرؤية الصحيحة – إلى رؤية واضحة للأشياء ، وإلى فهم وإدراك لها ، وبالتالى الى حصوله على يقين يحميه من التردى فى مهاوى المواقف التشككية الارتيابية .

ويتمثل خطأ رجل العلم هنا فى محدوديته الضيقة داخل نطاق تخصصه ، فهو يعلم الكثير عن هذا التخصص ، ولكنه لا يبدى اهتماما بالأمور التى تخرج عن هذا النطاق . وليس هناك شك فى أن العمل فى داخل دائرة التخصص مهم ولا غنى عنه . ولكن هناك أيضا مسائل أكثر أهمية بالنسبة للإنسان بما هو انسان ، تعتبر مسائل مصيرية لا يستطيع الهروب منها عندما تلح عليه وتقلقه . وإليك نماذج من هذه المسائل فى صورة تساؤلات :

هل يحدث كل شىء فى هذا الكون نتيجة لصدفة عمياء أم أن هناك قوة عقلية عظمى تهيمن على هذا الكون وتسيطر على مصير هذا العالم ؟

---

(١) انظر Gcx فى كتابه السالف الذكر ص ٢٤ .

(٢) أسس الفلسفة ص ٨٧ . والمرجع السابق أيضا ص ٢٥ .

هل نحن أحرار فى تصرفاتنا وأعمالنا أم أننا مجبورون كالريشة فى مهب الريح لا حيلة لها فى تحديد حركتها يمينا أو شمالا ؟

هل نعرف الحقيقة الواقعة معرفة صحيحة أم أننا لا نعرف منها إلا أحد وجوهها ويبقى معناها العميق خافيا علينا [١] ؟

ولسنا نذهب مع من يذهب [٢] إلى أنه حتى إذا اضطرت الفلسفة أن تتنازل عن اليقين فإن لها فائدة تتمثل فى المران والتدريب العقليين اللذين يحدثان إثراء فكريا هائلا ومرونة حيث يتعلم المرء طرح المشكلات الفلسفية طرحا سليما ، والنقاش فيها ، والأخذ فى الاعتبار بمختلف الامكانيات للحلول بدون أن يكون المرء قادرا دائما على أن يقرر الحل الأفضل . فالفلسفة فى حقيقتها هى بحث عن الحقيقة ، وسعى وراء معرفة هذه الحقيقة .

فإذا نزلنا بها إلى مرتبة تكون فيها مجرد مران عقلى فقد الغينا وظيفتها الأساسية . وعلى ذلك فان هذا المران العقلى يظل مجرد وسيلة للبلوغ الى هدف الفلسفة الحقيقى وهو الوصول إلى معارف صحيحة . ولا يمكن أن نعتبر المران العقلى هو نهاية الطريق بالنسبة للفلسفة

واذا كان بعض المشتغلين بالعلوم الطبيعية ينكرون فائدة الفلسفة باعتبارها عملا عقليا صرفا ، فيحق لنا أن نسأل : كيف يحق لهم ادعاء التعميم بشكل لا مبرر له للنتائج الجزئية التى يحصلون عليها عن طريق العلم ؟

هل نسوا أن هذا العلم الذى يعيشون منه هو عمل من أعمال العقل الإنسانى ، وشاهد على فاعلية هذا العقل ؟

إن الإنسان فى حقيقة الأمر لا خيار لديه بين أن يتفلسف أو أن يترك التفلسف . فالتفلسف أمر لا مفر منه – كما سبق أن أشرنا إلى ذلك فى موضع آخر من هذا الكتاب [٣] – ولكن المرء له أن يختار بين أن يتبنى فلسفة من الفلسفات بطريقة جزافية اعتباطية ، وغالبا ما تكون حينئذ فلسفة رديئة – بدون أن يكون على بينة من أن الأمر يدور حول فلسفة من الفلسفات

---

(١) Gex ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر ص ١٢ من هذا الكتاب .

- أو أن يكون مستعدا لأن يسعى سعيا جديا للوصول إلى فلسفة جيدة ، وحينئذ يسترشد بتعاليم المفكرين الكبار فى تاريخ الانسانية حتى يصل فى النهاية إلى اقتناع بالاتجاه الذى يريد أن يسير عليه فى حياته وبالفلسفة التى تشكل كل تصوراته (١) .

وأخيرا نريد أن نلفت النظر إلى أحد الجوانب الهامة التى تدلنا على أهمية الدراسات الفلسفية ومدى ارتباطها بالحياة . ويتمثل هذا الجانب فى أن فهم التيارات الفكرية والأيديولوجيات المنتشرة فى العالم شرقه وغربه يعتمد - فى المقام الأول - على فهم الأفكار الفلسفية التى تشكل الأساس الذى تقوم عليه هذه التيارات وتلك الأيديولوجيات . والإنسان بما هو إنسان لم يعد يستطيع فى عالم اليوم أن ينعزل عما يموج حوله من اتجاهات فكرية فى شتى أنحاء العالم ، إذ أصبحت هذه الاتجاهات تؤثر بطريقة أو بأخرى - إن سلبا أو إيجابا - فى كل مكان تقريبا بفضل ما لدى البشرية اليوم من وسائل حديثة متطورة لنقل الأخبار والأفكار . فاذا أردنا أن نتابع التطور الفكرى الذى يسود عالم اليوم ، وأن نصل إلى مستوى الفهم والإدراك لما يدور حولنا فعلينا كدارسين للفلسفة أن نتجه لدراسة جذور هذا التطور الفكرى القائم ، تلك الجذور الضاربة فى أعماق الفكر البشرى فى شتى مراحله ، والفلسفة اذ تهتم بذلك فإنها لا تقف عند حدود الكشف عن الأسس الفكرية للنظريات القائمة والسابقة ، بل عليها أن تعمل باستمرار على الوصول بالإنسانية إلى المستوى الأمثل ، وذلك عن طريق التطوير المستمر للأفكار والأنساق الفلسفية ، والربط بين الفكرة وتطبيقها ، وعلى الأخص فى مجال السلوك .

فالفكر الفلسفى فكر متطور وليس فكرا جامدا! . والبناء الفلسفى بناء تشترك فيه الأجيال المتعاقبة ، ويضيف اليه كل جيل شيئا جديدا يمهد به السبيل لمن يجىء بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه ، وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى .

يقول أبو بكر الرازى (٨٦٤ - ٩٢٥م) فى هذا الصدد :

«اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك ، واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى

---

(١) أنظر Gex ص ٢٨ .

واستقصلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل» [١] .

ونختم هذا الفصل بقول ديكارت :

«... مادامت الفلسفة تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هى وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين» [٢] .

---

(١) انظر : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى للدكتور فرانتز روزنتال ص ١٨٥ ، ترجمة أنيس فريحه - دار الثقافة بيروت ١٩٨٠ ، وراجع أيضا بحثنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٥ . مكتبة وهبة ١٩٨٤

(٢) مبادىء الفلسفة لديكارت ص ٣٠ .

الفصـــل الثـــانى

مفهوم الفلسفة ومجالاتها

- مفهـــوم الفلســـفة .
- موضـــوع الفلســـفة .
- تصنيف العلوم الفلسفية .

مفهوم الفلسفة

صعوبة تعريف الفلسفة :

يقول فند لبند Windelband : إن المفهوم من مصطلح فلسفة فى الاستعمال العام اليوم هو التناول العلمى للمسائل العامة المتعلقة بمعرفة العالم والنظرة إلى الحياة .

ولكنه يضيف إلى ذلك قوله : لقد عمد الفلاسفة إلى تحويل هذا التصور الكلى غير المحدد – الذى هو بدوره تضييق وتكوين جديد للمعنى الأصلى الذى ارتبط لدى اليونان باسم الفلسفة – الى تعريفات أكثر تحديدا حسب الشروط التى بدءوا بها عملهم الفكرى ، وحسب النتائج التى حصلوا عليها عندئذ ، ولكن هذه التعريفات تبتعد عن بعضها – إلى حد ما – بعدا كبيرا لدرجة لا تجعل بينها أى شكل من أشكال الاتفاق ، الأمر الذى لا يكاد يدع بينها رباطا أو قاسما مشتركا يجمعها (١) .

ومع ذلك فكلها تطلق على نفسها مصطلح فلسفة ، وهكذا نجد أنه ليس من السهل إعطاء تعريف للفلسفة يتفق عليه الجميع .

فهذا المصطلح من المفاهيم القليلة التى لها العديد من المعانى ، وليست هناك صيغة شاملة معتبرة ومعترف بها ترتبط وحدها بهذا المفهوم . ولعل الصعوبة فى العثور على تحديد أو تعريف متفق عليه لمفهوم الفلسفة يرجع إلى أن مفهوم الفلسفة ذاته يعد موضوعا فلسفيا ، ومن هنا لا نعجب اذا ذهبت وجهات النظر فى شأنه مذاهب شتى شأنه فى ذلك شأن أى موضوع فلسفى آخر (٢) .

---

(١) Windelband : Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. P. 1 Tuebingen 1957.

(٢) من بين الأسباب التى تذكر أيضا لصعوبة تعريف الفلسفة عدم استقرار كلمة الفلسفة على مدلول واحد طوال العصور ، فضلا عن تباين وجهات نظر المذاهب الفلسفية المختلفة فى تعريفها للفلسفة (انظر قصة الفلسفة اليونانية للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود – ص ٤ وما بعدها – القاهرة ١٩٦٦) .

محاولة جديدة لتعريف الفلسفة

وقد حاول الكثيرون من الفلاسفة والمشتغلين بها فى الماضى والحاضر وضع تعريفات للفلسفة ، ولكل وجهة هو موليها .

ومن أحدث هذه المحاولات ما فعله أستاذنا الدكتور راينهارد لاوت R. Lauth أستاذ الفلسفة بجامعة ميونخ بألمانيا الذى خصص كتابا لهذا الغرض أسماه : مفهوم الفلسفة وتأسيسها وتبريرها . ويرى لاوت أن هناك مبدئيا طرقا ثلاثة ممكنة لتحديد مفهوم الفلسفة وذلك على النحو التالى (١) .

أولا : أن نقوم بتعريف هذا المصطلح ببساطة تعريفا عشوائيا تعسفيا وهذا يعنى أن نختار التعريف الذى نراه بصرف النظر عن مبررات أو شرعية هذا التعريف .

ثانيا : أن نحاول – على العكس من الطريق الأول – أن نتبين من الناحية التاريخية التحديد أو الفهم الذى كان سائدا حتى الآن لمفهوم الفلسفة وذلك عن طريق الاستقراء .

ثالثا : يمكننا أن نحاول استنباط المفهوم المميز للفلسفة من مجموعة من المعارف الفلسفية الأساسية التى تتصف بالضرورة والشمول .

وهذا يعنى – لكى نستطيع تحديد مفهوم الفلسفة – أنه يتحتم أن تكون لدينا معارف فلسفية أساسية . فتعريف الفلسفة إذن لا يأتى من الخارج ولا يتم فى بداية التفلسف .

ويرفض الأستاذ لاوت الطريق الأول لأنه لا يتلاءم مع طبيعة الفلسفة ولا مع توقعات القارئ . كما يرفض أيضا الطريق الثانى لأن الاستقراء الذى سنلجأ اليه هنا كان يمكن أن يكون طريقة مقبولة لو أمكن أن يكون استقراء تاما . ولكن الاستقراء التام هنا لا يمكن إجراؤه ، لأن ما وصل إلينا من تراث فلسفى هو جزء فقط من التراث الفلسفى المكتوب ، ولا ندرى شيئا عن الفلسفات التى لم تدون ، وحتى لو أمكن الحصول على كل التراث الفلسفى للماضى والحاضر فى هذا الصدد ، فإن العمل المطلوب يخرج عن نطاق استطاعة فرد أو جماعة .

هذا فضلا عن أنه لا يجوز وضع الفلسفة من حيث هى فلسفة وضعا مساويا لأفكار

---

(١) R. Lauth: Begriff, Begruendung und Rechtfertigung der Philosophie P.12 Muenchen 1967.

معينة أتيح لها الانتشار والقبول على الصعيدين التاريخى والاجتماعى . فهذا وحده لا ينهض أن يكون دليلا كافيا على صحة التحديد أو التعريف السائد لمفهوم الفلسفة إن وجد ، لأن خصائص الفلسفة لا تتمثل فى مثل هذا الانتشار أو القبول المشار إليهما .

وينتهى الأستاذ لاوت إلى تفضيل الطريق الثالث الذى يخلص منه - بعد عرض دقيق ومفصل لوجهة نظره - إلى تعريف للفلسفة على النحو التالى :

الفلسفة هى عمل عقلى حر يقصد منه المعرفة الكاملة لمبادىء كل الحقيقة الواقعة ، وينتهى أيضا إلى الحصول على هذه المعرفة وتحقيقها (١) .

ويشرح الأستاذ لاوت ما يقصده بمفهوم «كل الحقيقة الواقعة Das Ganze der Wirklichkeit» فيقول :

«مفهوم كل الحقيقة الواقعة يعنى ببساطة كل ما يظهر ظهورا مباشرا أو غير مباشر.، وحيث أنه ينبغى على الفلسفة أن تفهم كل الحقيقة الواقعة فى مبادئها ، فإن السعى لمثل هذا الفهم يؤدى إلى التأمل فى المبدأ الأصلى الأعلى الذى يؤسس كل المبادىء ، وبذلك كل التعيينات . واذا سمينا هذا المبدأ الأعلى بالمطلق فان الفلسفة يمكن تعريفها أيضا بأنها علم المطلق وظهوره أو تجليه» (٢) .

وبهذا نكون قد وضعنا أمام القارىء نموذجا من أحدث المحاولات لتحديد مفهوم الفلسفة . ولكن هذا المفهوم له قصة طويلة ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد .

ولهذا فمن المفيد أن نرجع بالقارىء إلى بداية ظهور هذا المفهوم على مسرح الفكر لنتبين ماذا كان يقصد به ثم نرى أيضا ما طرأ عليه من تطورات فى مختلف المراحل الفلسفية .

بداية نشأة مفهوم الفلسفة

نحن جميعا نعلم أن كلمة فلسفة يونانية الأصل ، ولم يشأ العرب أن يستبدلوها بكلمة أخرى ، بل استبقوا الأصل اليونانى بعد أن أخضعوه للنطق العربى ، ومنه أخذ الفعل (تفلسف) ومشتقاته .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥ .

(٢) R. Lauth: zur Idee der Transzendentalphilosophie, Muenchen 1965, P. 129 - 130.

ومصطلح فلسفة فى اليونانية مركب من كلمتين هما (فيلو - سوفيا) بمعنى محبة الحكمة [١]

والحكمة هى المعرفة التى نسعى إلى طلبها والحصول عليها ، فنحن إذن لسنا حكماء ، وإنما نحن طلاب حكمة ومحبوها أى فلاسفة .

وقد نسب إلى فيثاغورس (٥٨٢ - ٤٩٧ ق.م.) قوله : (لست حكيما ، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف) أى محب للحكمة وبذلك يكون فيثاغورس أول من استخدم لفظ «فلسفة» .

ولكن هناك من المؤرخين من يذهب إلى أن أول من استعمل كلمة (يتفلسف) بالمعنى الاصطلاحى كان هيرودوت ، الذى يروى لنا أن كريزوس قال لصولون إنه قد سمع أنه - أى صولون - قد جاب كثيرا من الأقطار «يتفلسف» وأن الذى دفعه إلى ذلك رغبته فى المعرفة .

وهنا تبدو عبارة «رغبته فى المعرفة» كأنها تعبير عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها . ونجد مثل هذا المعنى فى قول ثيوكيديدس على لسان بيركليس فى خطبة رثاء الأثينيين : نحب الجمال فى غير سرف ، ونميل إلى الحكمة - أى نتفلسف - فى غير ضعف أو تخنث .

وقد كان التفلسف فى أول أمره مقصودا لذاته دون النظر إلى غايات عملية يحققها . فقد كان الدافع إليه هو الرغبة الطبيعية فى المعرفة لذاتها من غير أن تكون هناك فائدة مباشرة من نتائجه تعود على الفيلسوف أو الجماعة التى ينتمى إليها .

الفكر الشرقى القديم

وإذا كان لفظ الفلسفة قد نشأ فى المحيط اليونانى فليس معنى ذلك أن التفكير الفلسفى كان وقفا على اليونان .

فالتفكير الفلسفى لم يكن فى يوم من الأيام وقفا على أمة دون أمة وإنما كان وسيظل

---

(١) يقلب هيدجر هذا المعنى الاشتقاقى للفظ الفلسفة ويرى أن الفلسفة هى حكمة المحبة لا محبة الحكمة . وعلى ذلك يكون الفيلسوف هو من جعل من المحبة موضوعا لتخصصه .

وحجة هيدجر فى ذلك أن المحبة تعبر عن تلك الرابطة الوثيقة التى تجمع بين الفكر والطبيعة أو بين الإنسان والعالم . فالفيلسوف هو الذى يدرك ما بين الإنسان والعالم من اتصال ، أو هو الحكيم الذى يحاول أن يكشف عما بيننا وبين الأشياء من عناصر «المحبة» .

(راجع الفلسفة الوجودية للدكتور زكريا ابراهيم ص ٨٦) .

حقا من حقوق الإنسان لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون[١] .

لقد تفلسفت الشعوب الشرقية القديمة قبل اليونان ، غير أن هؤلاء كان لهم الفضل فى محاولة تحرير الفكر الفلسفى من الأساطير والديانات الشعبية السائدة ، ومحاولة تنظيمه على أسس عقلية ، فى حين كان الفكر عند الشعوب الشرقية القديمة ، مع ما فيه من نظرات فلسفية لها وزنها ، مختلطا بالأساطير والديانات الشعبية وملبيا لحاجات عملية .

ولم تكن المعرفة لدى تلك الشعوب إلا وسيلة لخدمة الحياة العملية واهتماماتها . أما الاهتمامات النظرية فقد ظهرت لدى اليونان . والإنسان صاحب الاهتمامات النظرية هو ذلك الذى يجعل من المعرفة هدفا للحياة ، ويعتبر الحياة وسيلة للحصول على المعارف ، فى حين أن هدف الإنسان العملى هو الحياة ، والمعرفة لديه وسيلة لخدمة الحياة [٢] .

وليس هناك شك فى أن اليونان قد تعرفوا على ما كان للشعوب الشرقية من حكمة وديانات وأخلاق ، وأنهم قد استفادوا من التراث الذى خلفته هذه الشعوب . ويؤيد ذلك رحلات كل من طاليس وأفلاطون إلى مصر . وما يروى من رحلات فيثاغورس إلى مصر وسوريا وبابل «فالمفكرون الشرقيون – من مصر وفارس والهند والصين وفلسطين – هم الذين فجروا الينابيع التى هبط منها الوحى على الفلاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم» [٣] .

مفهوم الفلسفة عند قدماء اليونان

يتضح لنا مما سبق أن ظهور مصطلح فلسفة – وليس التفكير الفلسفى – من وجهة النظر التاريخية كان لدى اليونان القدماء .

وقد كانت الفلسفة لديهم – فيما يؤثر عن سقراط وبوجه خاص فى المدرسة الأفلاطونية الأرسطية – تعنى العلم بمعناه الواسع الشامل . وبناء على ذلك فالفلسفة بوجه عام كانت تعنى

---

(١) د. ذكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ص ٢٧ مكتبة مصر ١٩٧١ .

(٢) Alex. Varga von Kibed: Einfuchrung in die Erkenntnislehre, Muenchen 1963 P. 18.

(٣) أعلام الفلاسفة : تأليف هنرى توماس وترجمة مترى أمين (مقدمة المؤلف) . دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤ .

العمل المنهجي للفكر الذى ينبغى أن يؤدى إلى معرفة الموجود [(١)] . وهذا هو المعنى النظرى لمفهوم الفلسفة .

وقد ذكر الكندى فى رسالة الحدود معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن فلاسفة اليونان القدماء . وهذه التعريفات التى ذكرها الكندى هى :

١ – التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ – التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(أ) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية [(٢)] . أو :

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات كطريق الى الفضيلة العلمية والخلقية .

٣ – التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة «صناعة الصناعات وحكمة الحكم» .

٤ – التعريف الذى يبرز العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها «معرفة الإنسان نفسه»

٥ – التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة وهو أنها علم الأشياء الأبدية الكلية : إنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان [(٣)] . ويذكر الكندى أيضا فى كتابه (الجواهر الخمسة) تعريفا لأرسطو فيقول : (قال الحكيم أرسطاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل : إن علم

---

(١) Windelband, P. 1.

(٢) يشرح إخوان الصفا هذا التعريف بقولهم : «واعلم أن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب فى كلامه وأقاويله ، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ، ومن الخطأ فى معلوماته ، ومن الرداءة فى أخلاقه ، ومن الشر فى أفعاله ، ومن الزلل فى أعماله ، ومن النقص فى صناعته ، هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير» . انظر رسائل اخوان الصفا ، ج ١٥ ، ص ٣٤٢ (نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٥٦ . القاهرة ١٩٥٩) .

(٣) يعرف الإمام الغزالى الإنية بأنها «عبارة عن الوجود غير الماهية» ، ويعرفها ابن رشد بأنها شىء زائد على الماهية خارج النفس وكأنه عرض ، (انظر المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين) .

أما "المائية" فهى الماهية . والماهية لفظ منسوب إلى "ما" والأصل المائية وقد قلبت الهمزة هاء ، والأظهر أن الماهية مرادفة للحقيقة والذات . (انظر المعجم الفلسفى لجميل صليبا) .

كل شىء ينظر فيه يقع (أو ينطوى) تحت الفلسفة التى هى علم كل شىء [١] .

ومع أن الفلسفة والعلم كانا يعنيان عند أرسطو شيئا واحدا فقد كان لديه تصور آخر للفلسفة بمعناها الضيق وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) . وهذا التصور يعنى أن الفلسفة هى علم الموجودات بعللها الأولى [٢] .

وهذا التعريف يعنى أن الفلسفة علم أى معرفة يقينية تقف على علة الشىء ، وهى علم الموجودات لا من حيث تفاصيلها لأن ذلك أمر تختص به العلوم الواقعية الجزئية ، وإنما هى علم الموجودات من حيث عمومها ، فإنها حين نبحث عن الجسم أو عن الحياة مثلا يكون بحثها على وجه الإجمال فتشمل فى حكمها كل جسم وكل حى .

وهى علم بالعلل الأولى أو البعيدة التى ليس وراءها علل أخرى ، بينما سائر العلوم الجزئية تقتصر فى بحثها على العلل القريبة .

فمثلا يبحث علم وظائف الأعضاء فى الأعضاء وأدائها وظائفها فى حين أن الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها التى هى علة الأعضاء وأفعالها . وهذا هو الشأن أيضا فى غير ذلك من مسائل [٣] .

---

(١) نقلا عن : الكندى وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة - دار الفكر العربى ١٩٥٠ - ص ٤٢ وما بعدها .

وقد ذكر كارل ياسبرز فى كتابه مدخل إلى الفلسفة ص ١٥ من النص الألمانى بعض هذه التعريفات فقال : وحين عرف القدماء الفلسفة قالوا : الفلسفة - من حيث موضوعها - هى معرفة الأشياء الالهية والانسانية أو معرفة الموجود من حيث هو موجود .

أما من حيث هدفها فقد قالوا : إنها تعلم (الاستعداد) للموت ، وأنها السعى الفكرى للسعادة والتشبه بما هو إلهى . وأخيرا - من حيث المعنى الشامل - قالوا : إنها علم كل علم وفن كل الفنون ، وأنها العلم بصفة عامة .

(٢) أسس الفلسفة ص ٣١ .

(٣) دروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور ابراهيم مدكور ويوسف كرم ص ك القاهرة ١٩٥٢ .

المعنى العملى لمفهوم الفلسفة

وقد ارتبط بالمعنى النظرى الذى اتخذته الفلسفة فى القديم معنى آخر عملى فى وقت مبكر . فقد وقع تطور العلم اليونانى فى عصر الانحلال الدينى والأخلاقى . الأمر الذى جعل اهتمام البحث العلمى يتزايد لابموضوعات البحث فى الإنسان وواجباته فقط وإنما أيضا بتعليم السلوك الصحيح فى الحياة باعتبار ذلك غاية جوهرية ، ثم أخيرا باعتباره المضمون الرئيسى للعلم ، وهكذا أخذت الفلسفة فى العصر الهيللينستى [1] المعنى العملى لفن الحياة على أساس علمى . وقد حدث التمهيد لهذا المعنى العملى على أيدى السوفسطائيين وسقراط [2] .

وهكذا تغير مفهوم الفلسفة على أيدى الرواقيين والأبيقوريين ، فقد اهتموا بالقيمة العملية لنتائج التفكير الفلسفى . واهتموا أيضا بقيمة النظريات العامة التى تشرح الغاية من حياة الإنسان والأفعال الإنسانية ، وكان هذا الاهتمام بالمعنى العملى للفلسفة الى جانب المعنى العلمى الدقيق لها ، أو بالأحرى عوضا عن ذلك المعنى ، فها هو شيشرون يخاطب الفلسفة بقوله «أيتها الفلسفة ! أنت المدبرة لحياتنا ، أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة ، ماذا تكون حياة الإنسان لولاك ؟» .

وقد حولت النزعة الفردية فى تفكير هاتين المدرستين مجرى الفلسفة ، فجعلتا الغاية منها طلب أمر عملى هو السعادة [3] .

فقد كان هدف الرواقيين من وراء النظر العقلى هو الوصول إلى المبادىء الضرورية لإقامة أخلاق عقلية .

وقد ذهب أبيقور إلى ذلك أيضا ، وأكد على ضرورة توجيه الفلسفة وجهة عملية ، وأداه ذلك إلى احتقار النظر العقلى الذى لا يخدم هذه الغاية العملية .

وقد تلا ذلك اختلاط الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية فامتزج الفكر بالتصوف ، وظهرت

---

(١) العصر الهيللينستى هو فترة من فترات التاريخ والحضارة اليونانية تمتد من وفاة الاسكندر الأكبر حتى بداية القرن الأول الميلادى . وقد امتزجت فيها الثقافة اليونانية بالثقافة الشرقية . وكانت مراكز الثقافة فى هذه الحقبة هى : الأسكندرية ، برجامون ، أنطاكية ، أثينا ، روما .

(٢) Windelband ص ٢/١ .

(٣) المدخل الى الفلسفة ص ١٠ .

النزعات الاشراقية ، ولم تعد الفلسفة علما تركيبيا أو نظرة كلية فحسب ، بل أصبحت أيضا وجدا صوفيا وانجذابا دينيا [١] .

مفهوم الفلسفة فى المحيط الإسلامى

لم يعرف العرب فى جاهليتهم فلسفة بالمعنى الاصطلاحى ، وإنما كانت لهم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر ، ولكنها كانت من خطرات الفكر وفلتات الطبع كما يقول الشهرستانى .

فقد نظروا فى الطبيعة ، واعتقدوا فى ضرورة وجود خالق لهذا الكون واهتموا بأدب النفس ، واشتملت حكمهم على لمحات فلسفية ، وكانت لهم ملاحظات دقيقة . ولكن ما خلفوه لنا من تراث لا يتعدى طور الفطرة . فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان منتشرا لديهم من آراء وأقاصيص [٢] .

ولما جاء الإسلام بعث فيهم حياة جديدة ، ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة ، وأصبحوا دعاة هداية وسلام وأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا ، وأنشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمرا فى التاريخ .

وفى هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون فى الجهود الفلسفية ، فنقلوا فلسفة اليونان وتفلسفوا وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم .

وعلى الرغم من تأثرهم فى كثير من الجوانب بفلسفة اليونان ، فإن العناصر التى أخذوها من هذه الفلسفة قد تحولت على أيديهم واكتسبت طابعا جديدا .

أما مزاعم بعض المستشرقين عن قصور العقلية العربية ، وعدم قدرتها على الابتكار فى ميدان الفلسفة فليست الا دعاوى غير علمية لا تقوم على أساس ولا تستند إلى منطق سليم .

---

(١) مشكلة الفلسفة ص ٣٤ .

(٢) عبده الشمالى : دروس فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص ٤ / ٥ بيروت ١٩٥٦ .

الكندى :

وقد كان أول فيلسوف مسلم هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى (١٨٥هـ / ٨٠١م – ٢٥٢ هـ ٨٦٦م) الذى لقب بفيلسوف العرب .

وقد عرف الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان» ، واعتبر الفلسفة الأولى – التى هى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق – أشرف أنواع الفلسفة وأعلاها مرتبة (١)

ويرجع هذا الشرف الى أن شرف العلم من شرف موضوعه ، وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان العلم بالعلة سبيل الى العلم التام بالمعلول (٢) .

الفارابى :

وجاء بعده أبو نصر الفارابى (٢٥٧ هـ / ٨٧٠م – ٣٣٩ هـ / ٩٥٠م) الذى أطلق عليه لقب (المعلم الثانى) . وقد عرف الفارابى الفلسفة بقوله : «الفلسفة جوهرها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة» (٣) .

ويرى أن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الالهى . وفى ذلك لا يبعد الفارابى عن سلفه الكندى فى التأكيد على الفلسفة الأولى باعتبارها أشرف أنواع الفلسفة أو أنها الفلسفة الحقة . وهذا ما يؤكده الفارابى فى مواضع كثيرة . فيقول مثلا : «الحكمة – ويعنى بها الفلسفة – معرفة الوجود الحق» كما يعتبر أن غاية الفلسفة ومقصدها هو هذه المعرفة .

وفى ذلك يقول : «وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله» (٤) .

---

(١) كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى . تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٤٨ ، ص ٧٧ .

(٢) الكندى وفلسفته للدكتور أبو ريدة ص ٤٤ .

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤٩ القاهرة ١٩٥٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٣ – ٥٤

ابن سينا :

أما الشيخ الرئيس أبو على بن سينا (٣٧٠ هـ / ٩٨٠م - ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م) فقد عرف الفلسفة بأنها «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة . وذلك بحسب الطاقة الإنسانية» [١] . ويقول أيضا : «الحكمة - أى الفلسفة - استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية» .

ويعلق المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذا التعريف بقوله :

وتعريف ابن سينا للحكمة - فيما أسلفنا - محتمل لأن تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية بناء على أن السين والتاء فى لفظة (استكمال) مزيدتان بغير معنى ، ومحتمل لأن تكون السين والتاء للدلالة على الطلب . فتكون الحكمة هى التماس تحصيل هذه المعلومات بالنظر العقلى [٢] .

الشريف الجرجانى :

ويقول الشريف الجرجانى صاحب كتاب التعريفات فى تعريفه للفلسفة : (الفلسفة التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم فى قوله : تخلقوا بأخلاق الله ، أى تشبهوا به فى الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات) [٣] .

ورغم أن هذا التعريف للفلسفة تعريف يونانى قديم - كما ذكر الكندى فيما نقلناه عنه سابقا - فقد أراد الجرجانى أن يجعله تعريفا جديدا بالاستشهاد عليه بحديث شريف ينطبق عليه كما نرى ، وبالتالى يتم إخضاعه للنظرة الإسلامية .

ويتضح لنا مما سبق أن تعريف الفلسفة لدى الفلاسفة المسلمين - وإن امتاز بالتأكيد

---

(١) راجع المعرفة عند مفكرى المسلمين للدكتور محمد غلاب ص ٢٣٨ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٧ .

(٣) كتاب التعريفات للشريف الجرجانى ص ١٧٦ . مكتبة لبنان بيروت ١٩٦٩ .

على معرفة الله وعلى السعادة الأخروية – لم يبعد كثيرا عن الفهم اليونانى للفلسفة وخاصة فهم أرسطو لها .

وليس يعنى ذلك أن المسلمين قلدوا ولم يضيفوا شيئا . فرغم أنهم تفلسفوا على طريقة اليونان إلا أن لهم ابتكاراتهم فى ميادين علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ، كما أن الفلسفة الإسلامية قد سلكت طريق التوفيق بين الفلسفة والدين ، وهذا مجال آخر ظهرت فيه عبقرية الفلاسفة المسلمين . هذا بالإضافة الى مالهم من آراء فلسفية أصيلة مبتكرة (١) .

فى العصر الوسيط

أما فى العصر الوسيط فى أوربا حيث كانت السيادة لتعاليم الكنيسة ، فقد كان دور الفلسفة هو دور الخادم للتأسيس العلمى للعقيدة وتكوينها والدفاع عنها (٢) .

وهكذا كانت أهم الأمور التى تتميز بها فلسفة هذا العصر هى محاولة التوفيق بين العقل والوحى ، والرغبة فى جعل العلاقة بين الديانة المسيحية والعلم القديم علاقة وفاق وانسجام ، والتدليل على أن حقائق الوحى ما هى إلا تعبير عن العقل . ولهذا ذهب القديس أنسلم إلى أن الإيمان شرط لصحة تفكير العقل (٣) ، بينما ذهب غيره إلى القول بأن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة .

وعلى كل حال فان معظم الفلاسفة المدرسيين فى ذلك العصر قد حذوا حذو أرسطو فأدخلوا علم الطبيعة وعلم الحياة فى نطاق الفلسفة الطبيعية ، وجعلوا من علم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا أشرف أنواع العلوم . ويتضح لنا ذلك من وصف القديس توماس الأكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) للميتافيزيقا بأنها عميدة العلوم (٤) .

---

(١) انظر أيضا منزلة فلاسفة المسلمين فى الفلسفة العامة فى كتاب الدكتور محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٢٠٣ وما بعدها .

(٢) Windelband ص ٢ .

(٣) أسس الفلسفة ص ٣٣ .

(٤) مشكلة الفلسفة ص ٣٦ .

فى العصر الحديث

فاذا انتقلنا الى العصر الحديث فستصادفنا تحولات كثيرة لمفهوم الفلسفة ، ولابد لنا فى هذا الصدد من أن نتعرف أولا على وجهة نظر أبى الفلسفة الحديثة ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠).

يقول ديكارت فى رسالته إلى مترجم كتابه (مبادىء الفلسفة) من اللاتينية إلى الفرنسية والتى هى بمثابة تقديم لهذا الكتاب :

«لفظ الفلسفة معناه دراسة الحكمة ، ولا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب ، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه ، إما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا ، والمعرفة التى يتوسل بها إلى هذه الغايات لابد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضرورى لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقيق تفلسفا) أن نبدأ بالفحص عن تلك العلل الأولى ، أى بالفحص عن المبادىء وأن هذه المبادىء لابد أن يتوفر فيها شرطان :

احدهما : أن تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنسانى أن يرتاب فى حقيقتها متى أمعن النظر فيها .

والثانى : أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى» (١) .

وقد لخص ديكارت فى هذا النص وجهة نظره فى الفلسفة . وهى التى سار عليها فى كتبه الأخرى . والفلسفة بهذا الفهم تعد معرفة كاملة تشمل كل المجالات المعرفية التى تقع فى دائرة الطاقة البشرية ، هى علم كلى شامل أو هى علم الأسس أو المبادىء العامة ، وبذلك تمثل الأساس لكل العلوم والمعارف الأخرى . فهى اذن تشكل أسمى وأشرف ما فى العلوم جميعا .

وقد تحولت الفلسفة على يد جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) الى تحليل نقدى للعقل البشرى ، والى بحث فى الطبيعة البشرية لدى باركلى (١٦٨٤ – ١٧٥٣) وهيوم (١٧١١ – ١٧٧٦) ، واضحت عند كوندياك (١٧١٥ – ١٧٨٠) دراسة للإحساس وتحليله .

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة . ترجمة د . عثمان أمين ص ٣٠ – دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٥ .

وهكذا انصرف الفلاسفة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عن دراسة أصل الأشياء إلى دراسة أصل الأفكار [١] .

وقد أحدثت فلسفة (كانت) النقدية هزة عنيفة في التصورات التي كانت سائدة حينذاك بالنسبة لمفهوم الفلسفة ودورها .

وذلك حين بين كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) استحالة المعرفة الميتافيزيقية وبذلك ضيق مجال الفلسفة ، فأصبح أمرها قاصرا على تأمل العقل لذاته تأملا نقديا [٢] .

ولم يقف التحول والتطور في مفهوم الفلسفة عند حد . وليس هذا عيبا وإنما هو بالأحرى ، يدلنا على مدى خصوبة الفكر الفلسفي وغزارة منابعة التي توحي دائما بوجهات نظر جديدة ، وقد لخص بوخينسكي أهم الاتجاهات السائدة [٣] - التي نجملها هنا - من خلال الاجابة على سؤال حول ما اذا كانت الفلسفة علما أم لا . وتبعا للاجابة على هذا السؤال بالايجاب أو بالنفي يمكننا تقسيم التعريفات المتعددة للفلسفة الى مجموعتين رئيستين هما :

المجموعة الأولى : التي ترى أن الفلسفة ليست علما .

المجموعة الثانية : التي ترى أن الفلسفة علم .

وتنقسم الآراء في داخل المجموعة الأولى الى قسمين :

١ - يرى كثير من الفلاسفة الوضعيين [٤] بزعامة اللورد برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) أن الفلسفة مفهوم جامع لكل شيء لا يمكن معالجته معالجة علمية . وحجتهم في ذلك تتمثل في أن العصر الذي كان فيه العلم والفلسفة شيئا واحدا قد ولى ، فقد انفصلت العلوم الجزئية عن الفلسفة وتولى كل علم منها معالجة موضوع معين ، الأمر الذي لم يبق للفلسفة مجالا محددا . وبناء على ذلك فان لفظ الفلسفة لم يعد يطلق إلا على محاولات معينة لتوضيح مشكلات مختلفة

---

(١) مشكلة الفلسفة ص ٤١ ، أسس الفلسفة ص ٣٣ .

(٢) Windelband ص ٣ .

(٣) انظر تفصيل ذلك في كتاب بوخينسكي الذي ترجمناه الى العربية تحت عنوان : مدخل الى الفكر الفلسفي ص ١٧ - ٣١ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

(٤) الفلسفة الوضعية من المذاهب التجريبية التي لا تعترف إلا بالواقع المحسوس ، ولهذا ترد المعرفة الى التجربة وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة .

مازالت غير ناضجة ، أو بمعنى آخر لم تعد الفلسفة أكثر من مجرد حوض تتجمع فيه مشكلات غير ناضجة .

ولكن هناك اعتراضات هامة ضد هذا الرأى ، اذ لو كان صحيحا لرأينا ان الاشتغال بالفلسفة فى تناقص مستمر ، ولكانت لدينا اليوم فلسفة أقل بكثير مما كان لدى السابقين . ولكن الواقع يكذب ذلك .

هذا بالاضافة إلى أن استقلال العلوم الجزئية قد أدى إلى نشأة علوم فلسفية مقابلة كان آخرها نشأة فلسفة المنطق فى الوقت الذى انفصل فيه المنطق الصورى عن الفلسفة ، وفضلا عن ذلك كله فان هذه الدعوى ضد الفلسفة هى أيضا تفلسف – فلا فكاك لخصوم الفلسفة من الفلسفة والتفلسف أرادو أم لم يريدوا (١) .

٢ – يذهب أيضا بعض الفلاسفة الوجوديين (٢) إلى أن الفلسفة ليست علما لأنها تبحث فيما فوق العقل وما وراء الفهم أو على الأقل يقع عند حدوده القصوى . ولهذا فمشاركتها للعلم والعقل مشاركة ضئيلة لأن مجالها يقع خارج نطاق العقل ، والتفلسف – بناء على ذلك – ليس البحث بواسطة العقل ولكن بأية طريقة أخرى هى على الأقل غير مطابقة للعقل . وعلى ذلك فالفلسفة تصبح شيئا كالشعر أو فكرا واقعا على الحدود بين العلم والموسيقى .

وقد وجد هذا الرأى انتشارا فى أوربا ، ولكنه مرفوض من جانب عدد كبير من المفكرين الذى يرون أن المرء إذا كان لا يستطيع أن يعرف شيئا بوسائل المعرفة الإنسانية العادية ، أى بالعقل فإنه لا يستطيع أن يفهم شيئا على الاطلاق ، إذ أن هناك طريقتين فحسب للمعرفة : فالمرء اما أن يرى الشىء ويعرفه بطريقة مباشرة – حسية كانت أو عقلية – وأما أن يستنتجه . وكلا الطريقتين من صميم عمل العقل . هذا فضلا عن أن تاريخ الفلسفة يبين لنا أن الفلاسفة على مدى التاريخ ابتداء من طاليس حتى اليوم قد حاولوا تفسير الحقيقة الواقعة ، ولم يكن هذا التفسير الا تفسيرا عقليا ، وقد فعل ذلك أيضا ألد خصوم استعمال العقل فى الفلسفة .

أما المجموعة الثانية التى تعترف بأن الفلسفة علم ، فإن الآراء فى داخلها تنقسم أيضا إلى وجهات نظر متباينةوذلك على النحو التالى :

---

(١) راجع فيما سبق ص ١٣ وما بعدها .

(٢) من بين هؤلاء كل من جان فال ، وجبريل مارسيل الفرنسيين ، وجين هرش الفيلسوفة السويسرية .

١ – الفلسفة هى علم المعرفة ، فاذا كانت مهمة العلوم الأخرى أن تعرف فان الفلسفة تبحث امكانية المعرفة نفسها ، تبحث شروط وحدود المعرفة الممكنة وهذا هو رأى الفيلسوف (كانت) ورأى كثيرين من اتباعه .

٢ – الفلسفة هى علم القيم ، فاذا كانت العلوم الأخرى تبحث فيما هو كائن فان الفلسفة تبحث – على العكس من ذلك – فيما ينبغى أن يكون ، وهذا رأى مدرسة جنوب ألمانيا ورأى عدد وفير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين .

٣ – الفلسفة هى علم الإنسان ، وذلك باعتباره شرطا وتأسيسا لكل شيء آخر . فالإنسان هو الموضوع الخاص للفلسفة ، وقد قال بذلك كثير من الفلاسفة الوجوديين .

٤ – مجال الفلسفة هو اللغة ، فالفلسفة عليها أن تبحث لغة العلوم الأخرى من وجهة نظر بنائها الداخلى . وهذا ما يدعو اليه غالبية الوضعيين المنطقيين المعاصرين [١] .

تلك هى أهم الآراء فى هذا الصدد نكتفى بها . وهناك عديد من الآراء الأخرى لا داعى للافاضة فى تفصيلاتها .

وقد علق بوخينسكى على هذه الآراء بقوله (انه ينبغى على الفيلسوف أن يشتغل بالمعرفة وبالقيم وبالانسان وباللغة جميعا) ولكنه يضيف قائلا : إن الأمر لا يقف بالفلسفة عند هذا الحد ، فهناك مجالات أخرى يجب أن تشتغل بها الفلسفة . ولا ينبغى أن تعامل الفلسفة معاملة العلوم الجزئية ولا أن تقصر على مجال خاص . فهى علم كلى ومجالها ليس كغيرها من العلوم مقصورا على شيء ضيق محدد .

---

(١) يرد دعاة الوضعية المنطقية وظيفة الفلسفة إلى تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفهوماتها وازالة اللبس والغموض عنها

موضوع الفلسفة

لعل ما سبق أن عرضناه حتى الآن قد أعطى للقارىء فكرة عامة وتصورا اجماليا عن الموضوعات التى تهتم بها الفلسفة . ولكننا نريد هنا أن نزيد هذا الموضوع ايضاحا وتحديدا من خلال حديثنا عن موضوع الفلسفة ثم عن تصنيف العلوم الفلسفية .

وهنانطرح السؤال التالى : ما هو موضوع الفلسفة ، أو ما هى الموضوعات التى تناولهاالفلاسفة بالبحث فى مختلف العصور ؟

وعلى هذا السؤال توجد هناك اجابة واحدة وهى ان الفلاسفة قد بحثوا فى كل شىء ، فليس هناك فى حقيقة الأمر شىء لا يمكن أن يكون موضوعا للفلسفة أو التفلسف . فمن أعظم المسائل الى أصغرها أو أقلها أهمية ... ومن نشأة العالم وتكوينه إلى السلوك الصحيح فى الحياة اليومية .

ومن الاهتمام بالمشكلات الكبرى مثل الحرية والموت والخلود الخ الى الأكل والشرب ... كل هذه الأمور يمكن أن تكون موضوعا للتفكير الفلسفى اذ أنه ليس لدى التفكير الفلسفى العميق شىء لا أهمية له (١) .

ويتضح لنا ذلك أيضا من نصيحة بارميندس لسقراط بألا يحتقر الفيلسوف شيئا ولو بلغ من ضآلة الشأن مبلغ الشعر والطين (٢) .

ولكننا نستطيع أن نجعل من هذه الاجابة العامة على السؤال المطروح إجابة أكثر تحديدا حتى تتضح أهم مجالات الفلسفة التى شغل بها الفلاسفة على مر العصور . وهذه المجالات هى :

الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة ، والأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والمنطق والأخلاق ، ونظرية المعرفة . هذا بالإضافة إلى موضوعات الجمال والطبيعة والحضارة والمجتمع والتاريخ والدين والدولة والحق واللغة . ويتناول كل موضوع من هذه الموضوعات علم فلسفى خاص أو فرع من فروع الفلسفة ، وذلك على النحو التالى حسب ترتيب الموضوعات المشار إليها : علم

(١) H.J. Störig : Kleine Weltgeschichte der Philosophie Bd. 1. P. 19 Frankfurt M. 1977.

(٢) انظر محاورة بارميندس لأفلاطون .

الجمال ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة الحضارة ، وفلسفة المجتمع ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة الدين ، وفلسفة الدولة أو السياسة ، وفلسفة الحق أو القانون ، وفلسفة اللغة .

وهناك أيضا فلسفة الاقتصاد وفلسفة التقنية وفلسفة المال الخ .

ولكن الفلسفة لا تنفرد وحدها بدراسة كل هذه الموضوعات ، اذ يوجد فى الوقت نفسه لكل موضوع من هذه الموضوعات علم خاص به يقوم بمهمة دراسة الموضوع ووصفه . فهناك مثلا علم الاقتصاد وعلم اللغة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم السياسة إلخ . وأما الطبيعة بصفة عامة فتقوم بدراستها مجموعة من العلوم الجزئية مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأحياء ، وعلم الفلك الخ .

ورغم أن الفلسفة تبحث فى الموضوعات ذاتها التى تبحثها العلوم الجزئية فإن الفلسفة تختلف عن هذه العلوم . فمن الواضح أنها تقوم بذلك بطريقتها الخاصة التى لا ينازعها فيها أى علم أخر [١] . وسنزيد هذه النقطة ايضاحا فى الفصل الخاص بالفلسفة والعلم .

---

(١) Störig ص ١٩ / ٢٠ .

تصنيف العلوم الفلسفية

ليس من السهل العثور على تصنيف متفق عليه للعلوم الفلسفية . ويرجع ذلك الى عدم وجود تعريف عام متفق عليه للفلسفة . فتعدد التعريفات يترتب عليه تعدد التصنيفات ، وان كان لا يلزم بالضرورة أن يكون كل من وضع تعريفا للفلسفة قد وضع أيضا تصنيفا لعلومها .

ورغم ذلك فاننا نريد هنا أن نضع أمام القارئ بعض النماذج لتصنيفات الفلاسفة للعلوم الفلسفية ، حتى تكون لديه فرصة للتأمل فيها والمقارنة بينها .

التصنيف القديم

(أ) أفلاطون :

لم يصادف الباحثون تصنيفا للفلسفة قبل أفلاطون ، ولهذا يعدون تصنيفه أقدم تصنيف لعلوم الفلسفة . وهذا التصنيف الأفلاطونى يقسم الفلسفة على النحو التالى :

١ – الجدل : ويشمل النظر فى العلم الانسانى وفى مسائل ما بعد الطبيعة ، وهو البحث فى المعقولات والنظر فى طبيعة وجود الأشياء .

٢ – العلم الطبيعى : ويشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس .

٣ – الأخلاق : وهى العلم الذى يبحث فى السلوك الانسانى .

وقد كان لهذا التقسيم أثر كبير فى العصور اللاحقة ، فقد أخذ به الرواقيون والأبيقوريون . وظل سائدا فى الفلسفة حتى القرون الوسطى وما بعدها (١) .

ويرجع أزفلد كولبه سبب انتشار تصنيف أفلاطون إلى أنه لم يصلنا تصنيف دقيق للعلوم الفلسفية عن أرسطو . ولكن الواقع أن تصنيف أرسطو كان منتشرا أيضا . وقد ظهر ذلك واضحا لدى الفلاسفة المسلمين .

---

(١) المدخل الى الفلسفة ص ١٦ وما بعدها .

(ب) أرسطو :

وقد قسم أرسطو الفلسفة إلى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم شعرية .

فالعلوم النظرية تهدف الى مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها، وتنقسم الى ثلاثة أقسام : طبيعيات : وتبحث فى الوجود من حيث هو متحرك محسوس ، ورياضيات : وتبحث فى الوجود من حيث هو مقدار وعدد مجرد عن المادة ، وإلهيات : وتبحث فى الوجود من حيث هو وجود بالاطلاق ، وهى ما يطلق عليه أرسطو الفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية التى هى العم الطبيعى .

أما العلوم العملية فتنقسم بدورها إلى : الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل .

أما العلوم الشعرية فموضوعها الانتاج الفنى على اختلاف أنواعه .

ويلفت النظر فى هذا التصنيف أن المنطق ليس له مكان فيه ، فلم يدخله أرسطو فى تصنيفه لأن موضوعه ليس هو الوجود ، فالمنطق هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوعات الفكر وهى الموجودات . وقد اعتبر أرسطو المنطق مقدمة لعلوم الفلسفة وتمهيدا لها [١] .

تصنيف فلاسفة المسلمين

وقد أخذ الفلاسفة المسلمون على وجه العموم بتصنيف أرسطو .

وقد عرض الإمام الغزالى فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» – الذى يعد عرضا موضوعيا لآراء الفلاسفة المسلمين – عرض تصنيف الفلاسفة المسلمين للعلوم على النحو التالى :

تنقسم الأشياء الموجودة – التى يمكن أن تكون مجالا للنظر فى العلوم – إلى :

(أ) ما وجوده بأفعالنا كالأعمال الإنسانية من السياسيات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات الخ .

(ب) وما ليس وجوده بأفعالنا كالسماء والأرض والنبات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين الخ .

---

(١) الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١١٨ .

وعلى ذلك ينقسم العلم الى قسمين :

١ - **عملي** : ويعرف به أحوال أفعالنا .

٢ - **نظرى** : ويعرف به أحوال الموجودات .

وينقسم العلم العملى إلى ثلاثة أقسام :

١ - العلم بتدبير المشاركة التى للإنسان مع الناس كافة ، وأصل هذا العلم هو العلوم الشرعية وتكمله العلوم السياسية .

٢ - علم تدبير المنزل .

٣ - الأخــــلاق .

ويبرر الغزالى تقسيم العلم العملى إلى هذه الأقسام الثلاثة بقوله : «ولما كان الإنسان لا محالة اما وحده واما مخالطا لغيره ، وكانت المخالطة إما خاصة مع أهل المنزل واما عامة مع أهل البلد انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة إلى ثلاثة أقسام لا محالة» .

أما العلم النظرى فانه ينقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام هى :

١ - العلم الالهى أو الفلسفة الأولى .

٢ - العلم الرياضى .

٣ - العلم الطبيعى .

ويقول الغزالى فى ذلك ، إن الأمور المعقولة لا تخلو :

(أ) إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظائرها .

(ب) وإما أن تكون متعلقة بالمادة . وهذا لا يخلو إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل فى الوهم بريا عن مادة كالانسان والنبات والمعادن والسماء

والأرض وسائر أنواع الأجسام ، وإما أنه يمكن تحصيلها فى الوهم بريئة عن مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور ... إلخ .

فالعلم الالهى هو العلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة . والعلم الرياضى هو العلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة فى الوهم لا فى الوجود ، والعلم الطبيعى هو العلم الذى يتولى النظر فى المواد المعينة (١) .

ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يشتمل على المنطق – كما هو الشأن أيضا عند أرسطو – لأن المنطق كان ينظر إليه على أنه آلة للفلسفة وممهد لسبيلها ، وقد اعتبره الغزالى أيضا مقدمة ضرورية لكل علم على الاطلاق (٢) .

فإذ أردنا أن نعرف مدى انطباق هذا التصنيف الذى أورده الغزالى على الفلاسفة المسلمين ، فسنجد أن الكندى قد اهتم – فى تصنيفه للفلسفة – بالقسم النظرى وتقسيماته على النحو الذى ذكره الغزالى ، ولكنه لم يشر إلى القسم العملى . أما تصنيف الفارابى فإنه ينطبق على ما ذكره الغزالى ، ولكنه لم يذكر تدبير المنزل فى القسم العملى (٣) أما ابن سينا فإن تصنيفه للعلوم الفلسفية هو بعينه التصنيف الذى أورده الغزالى (٤) .

ولسنا هنا فى حاجة إلى بيان أن هذا التقسيم هو بعينه التقسيم الأرسطى للعلوم الفلسفية الذى ذكرناه قبل قليل .

ولكن ابن سينا يضيف فى (منطق المشرقيين) إلى اقسام الحكمة النظرية قسما رابعا يسميه (العلم الكلى) الذى يبحث فى أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها فتكون فى

---

(١) انظر مقاصد الفلاسفة للغزالى ص ١٣٤ – ١٣٧ . طبعة دار المعارف ١٩٦١ .

(٢) راجع فى ذلك مقدمة الغزالى لكتابه : المستصفى من علم الأصول .

(٣) راجع أيضا : احصاء العلوم للفارابى ، فقد قدم فى هذا الكتاب فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم من العلوم المشهورة فى زمانه ، وبين فائدته النظرية والعملية .

وقد كان لهذا الكتاب أثره العظيم لدى المؤلفين فى القرون الوسطى فى أوربا . فقد اقتبس العالم الأسبانى جنديسالينوس فى القرن الثانى عشر معظم هذا الكتاب وضمنه كتابه المعروف بتقسيم الفلسفة ، كما أفاد روجر بيكون كثيرا من كتاب الفارابى ، وأفاد منه أيضا كثيرا جدا جيروم دى مورافى فى القرن الثالث عشر وبخاصة فيما يتعلق بالكلام على الموسيقى .

(راجع بحثنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٢٢) .

(٤) انظر تفصيل ذلك فى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤٨ وما بعدها .

جملة ما يخالط وفى جملة مالا يخالط مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعلة والمعلول ، كما يضيف الى أقسام الحكمة العملية قسما رابعا يسميه الصناعة الشارعة أى النبوة وما ينبغى أن تكون عليه .

ولا يغيب عن ذهن ابن سينا أن اعتراضات ستقوم هنا لجعله الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه قسما من أقسام الحكمة العملية . ولكى يزيل اللبس الذى يمكن أن يحدث هنا فى الأذهان نراه يبادر الى توضيح ما يعنيه بذلك فيقول :

«وليس قولنا (وما ينبغى أن تكون عليه) مشيرا إلى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ، ولكل انسان ذى عقل أن يتولاها ، كلا ! بل هى من عند الله ، وليس لكل انسان ذى عقل أن يتولاها . ولا حرج علينا اذا نظرنا فى أشياء كثيرة - مما يكون من عند الله - أنها كيف ينبغى أن تكون» [1] .

وهكذا رأينا كيف أن تقسيم أرسطو للعلوم الفلسفية كان هو فى عمومه التقسيم السائد لدى الفلاسفة المسلمين بصرف النظر عن بعض التعديلات غير الجوهرية . وقد كان الحال كذلك أيضا فى الفلسفة المدرسية فى العصور الوسطى فى أوربا .

فاذا ما اتجهنا إلى تصنيفات المحدثين فسنجد أن تصنيف أرسطو قد فقد تأثيره ، وراح المحدثون يتخذون لأنفسهم طريقا خاصا يتحررون فيه من السلطة الفكرية الأرسطية .

وقد كان ذلك طابعا عاما للفلسفة الحديثة بوجه عام .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

تصنيف الفلاسفة المحدثين

هناك تصنيفات كثيرة للعلوم الفلسفية فى العصر الحديث ، ولكننا سنكتفى بايراد بعض النماذج الهامة من بينها ، وهى تصنيفات كل من : بيكون وديكارت وهيجل :

١ - بيـــكون :

وأول تقسيم هام يسترعى الانتباه فى العصر الحديث هو تقسيم فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) الذى تخطى الأساس الأرسطى للتقسيم وهو اعتبار أغراضنا من المعرفة أساسا للتصنيف ، واعتمد بيكون أساسا آخر للتصنيف وهو القوى العقلية المدركة ، وقرر أن البحث السيكولوجى يجب أن يكون أساسا لكل فلسفة ولكل علم . وقد حصر القوى العقلية فى ثلاثة هى :

- الذاكرة : ونحصل بها معرفة علم التاريخ .
- المتخيلة : ونحصل بها معرفة الشعر .
- المفكرة أو العاقلة : ونحصل بها الفلسفة .

وتنقسم الفلسفة بدورها إلى ثلاثة أقسام حسب موضوعاتها التى هى الله والطبيعة والانسان : فتكون أقسامها هى :

الفلسفة الالهية ، والفلسفة الطبيعية (وتعنى بدراسة الأشياء المادية ثم الميكانيكا ثم السحر) والفلسفة الانسانية (الأنثربولوجيا) .

وهذا القسم الأخير يتفرع الى علم جسم الانسان أى الفسيولوجيا والتشريح ، ثم إلى علم النفس ، ثم إلى علم العلاقات السياسية والاجتماعية .

وهكذا رأينا أن بيكون قد جعل قوى الانسان ومداركه اساسا للتصنيف العام ، ولكنه اعتمد فى القسم الثالث - وهو علوم العقل - أساسا موضوعيا للتصنيف وذلك بالنظر إلى موضوعات العلوم [١] .

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ١٨ ، الفلسفة ومباحثها للدكتور محمد على أبو ريان ص ١١٨ الطبعة الثالثة ١٩٧٤

٢ - ديكارت :

أما ديكارت فالفلسفة عنده واحدة ، ولكنها لسهولة التعليم تنقسم إلى عدة أجزاء وذلك على النحو التالى :

- الميتافيزيقا : وتشمل مبادىء المعرفة ، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية النفوس ، وجميع المعانى الواضحة البسيطة المودعة فينا .

- الفيزيقا : ويبحث فيها على العموم - بعد أن يكون المرء قد وجد المبادىء الحقة للأشياء المادية - عن ماهية الكون كله ، وبوجه خاص عن طبيعة هذه الأرض ، وطبيعة جميع الأجسام التى توجد حولها مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى ، وبعد ذلك يبحث المرء عن طبيعة كل من النبات والحيوان ، وعن طبيعة الانسان بوجه خاص حتى يستطيع بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى النافعة التى تتمثل فى الطب والميكانيكا والأخلاق .

يقول ديكارت : «فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسية هى الطب والميكانيكا والأخلاق . وأعنى الأخلاق الأرفع والأكمل التى لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة» (١) .

ويتضح لنا من تقسيم ديكارت أنه جعل الميتافيزيقا أساس كل العلوم ، لأنها هى التى تزودنا بالمبادىء الأولى للأشياء ، وجعلها مدخلا إلى الميكانيكا والطب والأخلاق .

٣ - هيجل :

ونختم هذه النماذج بتصنيف هيجل الذى يعتبره كوليه أهم تصنيف للعلوم الفلسفية فى العصر الحديث .

يقول هيجل فى كتابه (موسوعة العلوم الفلسفية) «يقع تقسيم العلم فى ثلاثة أجزاء على النحو التالى :

١ - المنطق وهو علم الفكرة Idee بذاتها ولذاتها .

---

(١) مبادىء الفلسفة لديكارت ص ٦٩ / ٧٠ .

٢ – فلسفة الطبيعة باعتبارها علم الفكرة فى الآخر .

٣ – فلسفة الروح أوالعقل باعتبارها فلسفة الفكرة التى تعود من الآخر إلى ذاتها» (١) .

والفكرة لدى هيجل تعنى العقل ، ومن هذا المنطلق يمكننا أن نفهم التقسيم الهيجلى . فالقسم الأول وهو المنطق يدرس العقل الخالص المجرد تماما من كل أثر للمادة . أما القسم الثانى وهو فلسفة الطبيعة فموضوعه هو العقل وقد تحول إلى ما هو آخر ، أى إلى مادة . أما القسم الثالث وهو فلسفة الروح فموضوعه هو العقل حين يعود من الآخر (أى من الطبيعة) الى ذاته (٢) .

وهكذا يمر الفكر عند هيجل بخطوات ثلاث . فهو يبدأ بذاتية مجردة ، أى ينصب ادراكه على ذاته المفردة فحسب . أما الخطوة الثانية فهى انتقاله إلى الآخر ، وهو المجال الذى يصادف فيه ما يناقضه ويعارضه . أما الخطوة الثالثة فهى الانتقال الى الوحدة التى تضمه وتضم معه الأضداد التى صادفها فى خطوته الثانية (٣) .

الميادين الأساسية للبحث الفلسفى :

بعد أن وقفنا على أهم التصنيفات للعلوم الفلسفية فى عصور الفلسفة المختلفة يبقى هنا سؤال عن التصنيف الذى سنسير عليه فى هذا الكتاب ، ولسنا هنا فى مجال تفضيل تصنيف على آخر ، فكل تصنيف له منطلق خاص به ، وهو مرتب على تصور معين وتعريف معين للفلسفة . ولكن لابد لنا هنا من الأخذ بتصنيف ما نعتمد عليه فى عرضنا لميادين البحث الفلسفى . وحيث أنه ليس من غرضنا هنا أن نتناول كل ميادين البحث الفلسفى التى تشمل ما يسمى بالعلوم الفلسفية العامة والعلوم الفلسفية الخاصة أو ملحقات الفلسفة (٤) – فاننا لهذا السبب سنتبع الاتجاه التقليدى الشائع (٥) الذى يحدد الفروع الأساسية للفلسفة فى ثلاثة مباحث هى :

---

(١) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. P.51 Hamburg 1969.

(٢) مدخل الى الفلسفة : د. إمام عبد الفتاح إمام ص ١٣٥ وما بعدها (١٩٧٢) .

(٣) قصة الفلسفة الحديثة للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، ص ٣٦٨ . ط ٤ ، ١٩٥٩ .

(٤) يطلق أزفلد كولبه اسم العلوم الفلسفية العامة على ما بعد الطبيعة والمنطق ونظرية المعرفة ، واسم العلوم الفلسفية الخاصة على فلسفة الطبيعة وعلم النفس والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ ، مع ادخال علم الاجتماع فى فلسفة التاريخ ، (انظر المدخل الى الفلسفة ص ٢٣) .

(٥) أسس الفلسفة ص ٥٢ .

١ – الأنطولوجيا أو البحث فى طبيعة الوجود وحقيقته .

٢ – الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة .

٣ – الاكسيولوجيا : وهى البحث فى ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها ويراد بالقيم هنا الخير والجمال [١] .

وسينصب حديثنا فى القسم الثانى من هذا الكتاب على مبحثين اثنين فقط ، وهما مبحثا الوجود والمعرفة . أما المبحث الثالث فنحيل فيه على كتابنا «مقدمة فى علم الأخلاق» [٢] .

---

(١) فلسفة المحدثين والمعاصرين . تأليف . وولف وترجمة د. أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤ ، ص ٤ .

(٢) الطبعة الثالثة – دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

الفصل الثالث
علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات

- الفلسفة والعلم .
- الفلسفة وتاريخ الفلسفة .
- الفلسفة والدين .

الفلسفة والعلم

تمهيد :

لقد اتضح لنامما سبق أن العلم بفروعه المختلفة يشارك الفلسفة بطريقته الخاصة فى كثير من مجالاتها . وهذا يؤدى بنا إلى السؤال عن الحدود الفاصلة بين كل منهما ، وعما يميز أحدهما عن الآخر .

لقد سبق أن بينا أن الفلسفة والعلم كانا يعنيان فى القديم شيئا واحدا له غاية واحدة هى البحث عن الحقيقة ، ولكن الحال لم يستمر على ذلك ، فقد انفصلت غالبية العلوم الجزئية عن الفلسفة شيئا فشيئا . واستقلت بنفسها عن العلم الأم . وقطعت العلوم الجزئية شوطا بعيدا فى بحوثها وازدهرت ازدهارا رائعا لم يعد يخفى الآن على أحد ، وهذا ما حدا بالبعض الى الذهاب إلى أن الفلسفة لم يعد لها مجال فى هذا العصر ، عصر التقدم العلمى والتكنولوجى .

فالعلم التجريبى بما قدمه من مخترعات حديثة قد أفاد الناس فائدة مباشرة يلمسون أثرها يوميا فى حياتهم العملية ، فى الوقت الذى لم تستطع الفلسفة على مدى تاريخها الطويل أن تقدم للناس مثل هذه الفائدة المباشرة ، الأمر الذى جعل أصحاب الاتجاهات المادية النفعية فى عصرنا يعتقدون عقم الفلسفة وعجزها عن تقديم ما يفيد البشر رغم أن المهمة المنوطة بها مهمة تنوء عن حملها كواهل العلوم الجزئية . يقول ول ديورانت :

«ان العلم يبدو دائما منطلقا إلى الأمام ، بينما تبدو الفلسفة على أنها تفقد أرضا . ومع ذلك فسبب هذا الأمر يعود فقط الى كون الفلسفة قد أخذت على عاتقها المهمة الشاقة المحفوفة بالمخاطر ، مهمة علاج قضايا لا سبيل لمناهج العلم إليها ، كقضايا الخير والشر والجمال والقبح ، والنظام والحرية والحياة والموت [(١)]» إلخ .

الحدود بين العلم والفلسفة :

ويمكننا أن نقول بوجه عام إن هناك حدودا فاصلة بين كل من العلم والفلسفة ، غير أن

---

(١) ول ديورانت : قصة الفلسفة . ترجمة أحمد الشيبانى . منشورات المكتبة الأهلية فى بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٧ .

هذه الحدود تكون أحيانا واضحة وضوحا تاما ، وأحيانا تكون غير واضحة وبالتالي تبدو متشابكة . فمن المجالات التي تكون فيها الحدود بين الفلسفة والعلم واضحة المعالم مجال كل من مبحث الوجود أو الانطولوجيا ، ومبحث القيم في ذاتها كما تظهر في تطور المجتمع - فإنه لا يوجد اطلاقا علم من بين العلوم الجزئية يقوم بدراستها . فهما مجالان خالصان للفلسفة وحدها . وأحيانا يكون من الصعب تعيين الحدود بين الفلسفة والعلم . فهناك مثلا بحث الأسس في الرياضة . وهو من غير شك بحث فلسفي ، ولكنه في الوقت نفسه مرتبط ارتباطا وثيقا بالبحوث الرياضية (١) .

مهمة العلم جزئية ووصفية :

والمجال الذي يمارس فيه العلم نشاطه محدود . والسؤال الذي على العلم أن يجيب عنه هو كيف أو كم ؟ أما الفلسفة فعليها أن تجيب عن سؤال أخر هو : لماذا ؟ والفرق بين العلم والفلسفة اذن هو كالفرق بين الاجابة عن هذين السؤالين .

والعلم لا يستخدم في أبحاثه سوى الظواهر الجزئية المشاهدة المحسوسة ، يقوم بجمع الحقائق المتصلة بموضوع بحثه ثم يأخذ في وصف هذه الحقائق ويحلل الظواهر ، ويعمل على معرفة الأسباب والنتائج ، ثم يستنبط القوانين العامة . وهذه الوظائف كلها وظائف وصفية بحتة لا تصلح إلا أن تكون جوابا لأ. . سؤالين هما كيف وكم كما أشرنا (٢) .

مهمة الفلسفة كلية وتعليلية :

أما الفلسفة فإنها لا تتناول الأشياء في أجزائها مثل العلم . وإنما تتناولها في مجموعها ، إذ أنها تتخذ من الكون كله موضوعا لبحثها ، وتحاول جاهدة توحيد المعرفة . فإذا كان علم النبات يقصر بحثه على مجال النبات ، وعلم الفلك لا يتعدى دراسة أجرام السماء ، وعلم طبقات الأرض ينحصر اهتمامه في طبقات القشرة الأرضية ، فإن الفلسفة لا تقنع بهذه الاهتمامات الجزئية ، وإنما تسعى جاهدة لتجعل من الكون كله قضية واحدة تكون هي محور درسها . واذا كانت العلوم تعمل على أن تجمع ألوف الجزئيات في قانون واحد ، فان الفلسفة تحاول أن تجعل العلوم نفسها خاضعة كلها لقانون واحد ، (٣) ومن ناحية أخرى فانه اذا كان العلم يبحث

---

(١) مدخل إلى الفكر الفلسفي ص ٢٠ .

(٢) البراجماتزم ص ١٨ .

(٣) قصة الفلسفة اليونانية ص ٦ .

(كيف) تحدث الحوادث وتظهر الظواهر فإن الفلسفة تبحث فى : لماذا هذه الحوادث والظواهر . فوظيفتها إذن تعليلية . فالعلم يتناول الكون من ناحية وصفه والفلسفة تتناوله من ناحية معناه ، فهى تحاول أن تعطى للأشياء قيمة وقدرا . والعلم يفسر الظواهر والفلسفة تحاول الوصول إلى الحقائق التى تختفى وراء الظواهر (١) .

التأسيس الفلسفى للعلم :

وهكذا نجد أن العلم التجريبى بمنجزاته العظيمة لا يستطيع أبدا أن يكون بديلا عن الفلسفة ، كما أن الفلسفة من جانبها لا تريد أن تكون بديلا عن العلم ، ولكنها تعطيه التأسيس الضرورى . فإنه بناء على التحديد الأساسى للعلوم الجزئية نراها تبحث فى قطاعات جزئية فحسب من الحقيقة الواقعة الكلية . ولكن هناك فوقها علما آخر يقوم بتأسيس هذه العلوم وإعطائها ابتداء مفهوما ثابتا عن العلم أو المعرفة . هذا العلم هو الفلسفة التى لايمكن أن تفهم نتائج العلوم الجزئية فهما صحيحا إلا فى إطارها ، ولا يمكن أن تطبق المعرفة العلمية تطبيقا سليما إلا من خلال فهم فلسفى (٢) .

«فإن الفلسفة من حيث هى البحث فى المبادىء العامة تختلف عن العلوم الجزئية فى أنها قاصرة على دراسة أهم الأفكار التى تستخدمها العلوم الجزئية ولا تحاول شرحها : فكل علم من هذه العلوم يتكلم عن الشروط أو الظروف ، وعن القوانين والقوى والاحتمالات والحقائق وما إلى ذلك ، ولكن علما واحدا منها لا يتعرض لشرح معانى هذه المصطلحات وأمثالها شرحا وافيا شافيا ، بالرغم من أنها تستخدم فى جميع الدراسات على اختلاف أنواعها ولا تتحد معانيها دائما فى هذه الدراسات» (٣) وتأخذ الفلسفة على عاتقها القيام بهذا العمل .

النظرة الفلسفية عميقة الجذور :

وعندما تتناول الفلسفة موضوعا من الموضوعات فإنها تدرسه دائما من وجهة نظر حدوده القصوى وجوانبه الأساسية . فحيث ينتهى العلم يبدأ عمل الفيلسوف : يبدأ بأن يسأل فى نفس الموضع الذى تقف فيه علوم أخرى دون أن تسأل عن صحة فرضياتها .

---

(١) البراجماتزم ص ١٩ .

(٢) Lauth : Begriff..., P.9.

(٣) المدخل الى الفلسفة ص ١٤ .

فالعلوم تسعى للحصول على المعرفة ، ولكن الفيلسوف يسأل :

ماهى المعرفة ؟ ويضع الآخرون قوانين . ويسأل الفليلسوف ما هو القانون ؟

فنظرة الفلسفة إلى موضوعاتها عميقة الجذور لأنها علم تأسيسى يغوص إلى الأعماق ويواصل طرح الأسئلة ويستمر فى البحث فى الوقت الذى تقنع فيه العلوم الأخرى بما عندها [١]

فعالم الهندسة مثلا يفرض وجود المكان ، ويبنى على هذا الفرض قوانينه المختلفة ، ولكنه لا يسأل نفسه اطلاقا ، ما هو المكان ؟ ولكن الفيلسوف هو الذى يطرح على نفسه هذا السؤال : ما حقيقة هذا المكان الذى فرضه العلم ؟ ويواصل الفيلسوف البحث حتى يصل إلى إدراك حقيقة المكان كى يؤلف منه ومن ظواهر الوجود الأخرى وحدة شاملة .

وكذلك يفرض علماء الطبيعة وجود المادة ويقيمون عليها ابحاثهم حتى يصلوا إلى مجموعة من القوانين تتحكم فى المادة ، ولكنهم لا يسألون أنفسهم عن جوهر الوجود المادى .

وهنا أيضا يبدأ الفيلسوف فى البحث والتنقيب . وقس على ذلك باقى العلوم الجزئية الأخرى [٢] .

إجمال الفروق بين الفلسفة والعلم :

ونستطيع أن نجمل القول فى الفروق بين الفلسفة والعلم فى النقاط التالية :

١ – تنظر الفلسفة إلى العالم كله على انه وحدة واحدة مترابطة تشكل فى مجموعها موضوع بحث الفلسفة ، أى أنها لا تتناول بالدراسة والبحث جانبا من العالم دون جانب ، فى حين ينحصر دور العلوم الجزئية فى أن كلا منها يعكف على دراسة قطاع معين أو جزء محدد من هذا العالم .

٢ – لا تسلم الفلسفة بصحة مبدأ أو فكرة إلا اذا ثبتت لديها ثبوتا قطعيا لا يترك مجالا للشك فى حين يبنى العلم على أساس فرضياته التى يعتبرها بديهية دون أن يسأل عن حقيقتها أو ماهيتها .

---

(١) مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٣٠ .

(٢) راجع قصة الفلسفة اليونانية ص ٦ وما بعدها .

٣ – تتميز الفلسفة بالتجريد ، اذ تحاول دائما عدم ربط الفكرة المعينة بجسم من الأجسام ، بل تريد أن تصل إلى الأفكار الخالصة المجردة ، أما العلم فهو مرتبط دائما بالمحسوس [١] .

٤ – العلم يهتم بدراسة ما هو كائن حيث يصف الظواهر وصفا تقريريا أى كما هى قائمة فى العالم ، بينما هناك طائفة من العلوم الفلسفية التى يطلق عليها اسم العلوم المعيارية كعلم الأخلاق والجمال تبحث فيما ينبغى أن يكون ، أى تبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى أو العمل الفنى [٢] .

٥ – يهدف العلم الى البحث عن العلل القريبة التى تحدد لنا ظهور ومسار ظاهرة من الظواهر ، أما الفلسفة فإنها تبحث عن العلل الأولى أو البعيدة التى ليس وراءها علل أخرى ، أى تلك العلل التى تتعدى نطاق المجال العلمى المحدود .

٦ – يقتضى التفلسف حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، أى من العالم الى الأنا ، أو من الموضوع الى الذات . وهذا يعتبر شرطا أوليا للتفلسف ، أما العلم فلا يستلزم بالضرورة مثل هذا الرجوع والعودة إلى الذات ، فالفكر ينتقل فيه من موضوع إلى موضوع ومن ظاهرة إلى أخرى [٣] .

* * *

وهكذا يتضح لنا من خلال ما تقدم أن الفلسفة تختلف عن العلم من حيث الموضوع والمنهج .

ويتضح لنا أيضا خطأ الرأى الذى يعتقد أن الفلسفة لم يعد لها اليوم مجال فى عصر التقدم العلمى والتكنولوجى ، فما تقوم به الفلسفة لا يستطيع أن يقوم به العلم إذ هو خارج عن حدود امكاناته .

أما مسألة عدم وجود نتائج عملية ملموسة للفلسفة تؤثر تأثيرا مباشرا فى حياة الناس

---

(١) المرجع السابق ص ٩ .

(٢) الفلسفة ومباحثها ص ١٠٤ .

(٣) مقدمة فى الفلسفة العامة ص ٣٤ وما بعدها .

اليومية على عكس ما نجد لدى العلم الذى يقدم لنا هذه النتائج ، فنود أن نشير إلى أن الفلسفة – وإن كانت لا تعطى نتائج ملموسة مباشرة – تؤثر فى حياة الناس بطريق غير مباشر . وذلك عن طريق تأثير شخصيات الفلاسفة أنفسهم من حيث أنهم يمثلون نماذج حية تعبر عن قيم ومثل نبيلة ، وتكافح فى سبيل الحرية الفكرية والمبادىء الأخلاقية والكرامة الإنسانية .

وفضلا عن ذلك فإن للفلسفة دورا لا يستهان به فى تحرير العقل من الجمود والخضوع للأحكام المسبقة والآراء الشائعة ، والعادات والتقاليد البالية . وهذا من شأنه أن ينير طريق الحياة أمام الناس [1] .

---

(١) الفلسفة ومباحثها ص ٧٣ .

الفلسفة وتاريخ الفلسفة

تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم :

يختلف تاريخ الفلسفة عن تاريخ سائر العلوم الأخرى اختلافا أساسيا . فتاريخ العلوم المختلفة لا يشكل فى العادة جزءا لا يتجزأ من هذه العلوم ، إنه يقص علينا المحاولات التى سلكتها هذه العلوم وما وقعت فيه من أخطاء ، حتى انتهت إلى الحقائق المتفق عليها ، والتى أثبتتها التجارب . وهذا التاريخ ليس جزءا من الحقيقة العلمية التى انتهى اليها كل علم فى مجال بحثه . فالحقيقة شىء والمحاولات والأخطاء شىء آخر . ولهذا فمن الممكن أن نهمل تاريخ هذه المحاولات أو الأخطاء ، أو يضيع منا خلال صفحات الزمان فى زوايا النسيان ، ولن يؤثر ذلك فى شىء على الحقيقة العلمية التى توصلنا إليها بالتجربة [1] .

ولكن الحال فى الفلسفة يختلف . فهى – كما يقول الفريد فوييه A. Fouillée – العلم الوحيد الذى ينطوى فى ذاته على تاريخه الخاص . وربما كان السر فى ذلك راجعا إلى أن لكل من الفلسفة وتاريخ الفلسفة موضوعا واحدا مشتركا ، ألا وهو العقل حين ينعكس على ذاته لكى يتأمل طبيعته ومبدأه وغايته : فما يكتشفه كل فرد منا فى صميم ذاته عن طريق التفكير الفلسفى ، هو بعينه ما يحاول تاريخ الفلسفة أن يظهرنا عليه بصورة مكبرة ، فنراه يعرضه أمامنا من خلال جمهرة من المذاهب الفلسفية التى توالت على مر العصور . وبهذا المعنى قد يصح لنا أن نقول إن التاريخ هو الجانب الآخر المقابل للنظر العقلى : فهو حينا يؤيده ويكمله ، وحينا آخر يصححه ويعدل منه [2] .

وهكذا نرى أن تاريخ الفلسفة لا يمكن إهماله أو الاستغناء عنه ، فهو جزء من الفلسفة . ولن نستطيع أن نفهم مسائل الفلسفة فهما صحيحا ، ونحيط بكل جوانبها إلا إذا عرفنا مختلف الآراء التى قيلت فيها وتفهمنا هذه الآراء ، وقمنا بتقييمها من حيث الصواب والخطأ .

---

(١) راجع دروس فى تاريخ الفلسفة ص ل .

(٢) مشكلة الفلسفة ص ٢٦٩ .

وإذا كانت العلوم الأخرى تستطيع أن تلجأ الى التجربة لتحسم قضاياها فإن الفلسفة لا يمكنها أن تسلك هذا الطريق لأن قضاياها مجردة يتعذر الرجوع فيها إلى الواقع وحسمها بالتجربة (١) .

الحقيقة وتاريخ الفلسفة :

وإذا كان تاريخ الفلسفة يعرض علينا العديد من الآراء المختلفة التى نراها متعارضة ومناقضة لبعضها ، فإن هذا أمر يدعو الى التساؤل : أين الحقيقة اذن ؟ هل هناك حقيقة مطلقة هى وحدها الصواب وما عداها باطل ، أم أن الحقيقة نسبية ؟ وبدون أن ندخل فى تفاصيل هذا الموضوع نود أن نقول اجمالا إن هذه الآراء الكثيرة المتعارضة والمناقضة لبعضها ليست فى واقع الأمر إلا حقائق ناقصة أو زوايا مختلفة للحقيقة ظنها أصحابها كل الحقيقة .

وقد صورت لنا ذلك أبلغ تصوير قصة هندية رواها لنا أبو حيان التوحيدى منسوبة إلى أفلاطون حيث يقول : «سمعت أبا سليمان يقول : قال أفلاطون : إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطأوه فى كل وجوهه . بل أصاب منه كل انسان جهة . قال ومثال ذلك عميان انطلقوا الى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره .

فكل واحد منهم قد رأى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ، ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل» (٢) .

فتجربة العميان مع الفيل - كما تصورها القصة - لا تبرهن على شىء ضد طابع الحقيقة المطلق ، تلك الحقيقة التى هى مطمح كل فلسفة أصيلة ، فالأمر هنا يدور حول عدم الدقة فى التعبير ، فلو أن كل واحد منهم عبّر تعبيرا دقيقا فقال : ان الفيل - طالما أن الأمر يتعلق بالعضو الذى لمسته - هو مثل شجرة إلخ . لكان التعبير دقيقا وصادقا .

---

(١) انظر أيضا فى سبب اختلاف تاريخ الفلسفة عن تاريخ العلوم ص ٩٢ - ٩٣ من كتاب : مبادىء الفلسفة لرابوبرت .

(٢) المقابسات لأبى حيان التوحيدى - ص ٢٥٩ وما بعدها . تحقيق حسن السندوبى . المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٩٢٩ . انظر أيضا مدخل الى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ومن ترجمتنا ص ٦٧ .

واذا كنا لا نستطيع أن نفهم تاريخ الفلسفة على أنه «كل الحقيقة» فانه لا يجوز من ناحية أخرى أن يفهم على أنه تاريخ الأخطاء historia errorum وإنما هو بالأحرى سعى دائب ، مخلص وجاد نحو الحقيقة ، فكل عقل بما هو عقل يتعلق بالحقيقة في كل أعماله ، لأن كل دعوى يقول بها العقل تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إطلاقا أن تتجاهل ذلك . وهكذا نجد فى كل فلسفة جادة ذلك التوجه الواعى والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها سعيا وراء معرفتها (١) .

فتاريخ الفلسفة اذن ليس سجلا لأخطاء العقل ، وإنما الإنصاف يقتضى أن نقول إنه سجل تقدمه وسعيه الحثيث المتواصل لمعرفة الحقيقة تحقيقا لذاته وتأكيدا لدوره الطبيعى الذى خلق من أجله .

تاريخ الفلسفة باعتباره علم تاريخ :

وتاريخ الفلسفة هو من ناحية علم تاريخ ، ومن ناحية أخرى فلسفة . أما أنه علم تاريخ فلأنه يطلعنا على أهم آراء وأفكار الفلاسفة فى الماضى والحاضر ؛ وينبئنا بكل ما هو ضرورى عن حياة ومؤلفات ومذاهب هؤلاء المفكرين .

ولا تقتصر مهمة هذا العلم على عرض ما كان ، وإنما هو يعمل أيضا على تمهيد الطريق أمام تفهم هذه الآراء والأفكار ، وذلك بتوضيح المفاهيم والآراء والأفكار المختلفة ، شارحا كيف نشأت وما هى التيارات العقلية التى تأثرت بها أو التى أثرت هى فيها .

وهكذا يتحتم على تاريخ الفلسفة أن يرجع إلى المصادر ، كما يتحتم عليه أيضا أن يحاول عرض الآراء والأفكار والحكم عليها بطريقة موضوعية .

ويعتبر الرجوع الى المصادر بوجه خاص من مكاسب علم التاريخ الحديث ، فقد اعتمد العصر القديم والعصر الوسيط فى أوربا الى حد كبير علي معلومات من مراجع ثانوية .

ويقوم علم التاريخ الحديث أيضا بترتيب المؤلفات ترتيبا زمنيا دقيقا وكذلك بنقد المصادر ، أي اختبار ما اذا كانت المؤلفات المنسوبة لفيلسوف ماهى حقيقة له أم لا ، وما اذا كانت قد بقيت دون تزييف ؟

---

(١) انظر كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ٥٠ .

أما فيما يتعلق بموضوعية العرض التاريخي ، فإن من الطبيعي أنه لا توجد هناك موضوعية مطلقة ، وذلك لأن كل عالم هو ابن عصره ، وهو لذلك حين يصدر أحكامه يكون متأثرا – وإن كان ذلك دون وعي منه – بمؤثرات معينة ، وممثلا لوجهات نظر خاصة .

ولكن الموضوعية على كل حال هي مثال ينبغي السعي للوصول إليه ويجب أن يضعه الباحث دائما نصب عينيه ، وإن كان لا يمكن بلوغ الموضوعية في صورة مطلقة (١) .

تاريخ الفلسفة باعتباره فلسفة :

أما ما يجعل تاريخ الفلسفة فلسفة حقيقية فهو أننا بمعرفتنا للآراء الأخرى نتخطى تلك الدائرة الضيقة للمحدوديات الشخصية والزمانية والمكانية ، وبذلك نصبح متحررين من الشروط الذاتية الكثيرة ، ونقترب أكثر فأكثر من تأمل الحقيقة .

فهناك في الفلسفة شيء خالد أو غير مقيد بزمن . ومشاكل الفلسفة لا تتقادم بمضي العصور ، وإنما هي – إذا فهمت الفهم السليم وأحسسنا بها – تستطيع أن تعود من جديد حية غضة . وأفكار العظماء في حقل الفلسفة – من حيث مضمون هذه الأفكار – متجاورة تجاورا مباشرا مع أفكار الفلاسفة الذين عاشوا قبلهم بمئات السنين .

ولكن هذه المضامين الخالدة أو التي لا ترتبط بزمن معين لا تسقط فوقنا من السماء . ونادرا ما تكون لدينا فرصة لرؤية الأمور كما هي .

ولهذا فنحن في حاجة إلى تاريخ الأفكار لكي نرى مفاهيمنا من الأساس ونفهمها فهما تاما . ومن خلال هذا التاريخ للأفكار يصبح تاريخ الفلسفة نقدا للعقل البشري على أساس تاريخي . فوسائل هذا العقل وصور معارفه ومفاهيمه واتجاهات الأفكار والمشكلات والدعاوى والافتراضات والنظريات تكشف عن ماهيتها وقدرتها تدريجيا بمرور الزمان .

وكثيرا ما يقع المرء في صراع مع مشكلة من المشكلات طوال عشرات السنين ، وإذا به يجد نفسه في النهاية لا مفر له من الاعتراف بأن المشكلة قد وضعت – في مفاهيمها الأساسية – منذ البداية وضعا خاطئا . وعلى أساس من مثل هذه الخبرات الكثيرة يجب أن

(١) I. Hirschberger : Geschichte der Philosophie, Bd. I, P 1 - 2, Freiburg 1962.

نضع فى الحسبان أنه كثيرا ما ترد إلى ذهننا وفكرنا بدايات خاطئة (١) .

وإذا ما اشتغلنا بتاريخ الفلسفة فسنكون فى وضع يسمح لنا بالادراك والفهم التام للمعنى الحقيقى والقيمة الحقيقية لوسائلنا الفكرية ، وهذا يعنى تنقية المفاهيم ، ووضع المشكلات وضعا صحيحا ، وفتح الطريق الى المشكلات ذاتها .

وبذلك يصبح تاريخ الفلسفة تلقائيا نقدا للمعرفة . ومن أجل ذلك يكون فلسفة بمعنى الكلمة ، اذ أن المرء حينئذ يكون على الطريق الى مضامين المشكلات ، تلك المضامين الخالدة أو التى لا يقيدها زمن معين .

وهكذا فان عنايتنا واشتغالنا بتاريخ الفلسفة باعتباره تأملا ذاتيا للعقل سيجعلنا أمام فلسفة حقيقية ، لأننا نستطيع حينئذ أن نواصل السير نحو الحلول المنهجية الموضوعية للمشكلات الفلسفية ذاتها ، وهذا أمر قد يتحول الى مبارزة مع طواحين الهواء اذا لم يكن هناك التأسيس الكافى من جانب تاريخ الفلسفة (٢) .

وإذا كان الأمر كذلك فان على مؤرخ الفلسفة أن يضع دائما نصب عينيه انه لا يدرس تاريخ الفلسفة من أجل التاريخ . وإنما من أجل الفلسفة .

ولا ريب فى أن هذا التاريخ حينما يبين لنا أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا أهل أصالة وابتكار ، فان ذلك لابد أن يستثير فى نفوسنا روح البحث وحب الاكتشاف (٣) .

هيجل وتاريخ الفلسفة :

يرجع الفضل الى هيجل Hegel فى جعل تاريخ الفلسفة علما مستقلا . فقد كشف هذا الفيلسوف عن نقطة جوهرية تتمثل فى أن تاريخ الفلسفة ليس عبارة عن تجميع لخليط متنافر من آراء مختلف العلماء والمفكرين على مدى العصور ، أو معالجة أو تناولا دائم التوسع والاتمام لذات الموضوع ، وإنما تاريخ الفلسفة هو بالأحرى علم تنحصر مهمته فى عرض أو بيان العملية

---

(١) المرجع السابق ص ٤/٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٥ .
(٣) مشكلة الفلسفة ص ٢٨٤ .

المعقدة التى تصل فيها على التعاقب «مقولات» العقل الى الوعى والى التكوين المجرد (١) .

وقد تصدى هيجل بحق لرأى أولئك الذين يذهبون إلى القول بأن تاريخ الفلسفة ما هو إلا مجرد أكوام غير منظمة من الآراء . فالناظر فى هذا التاريخ بعمق سرعان ما يرى فيه سعيا مخلصا ومتواصلا نحو الحقيقة . وهو سعى تحكمه علاقة أو ارتباط داخلى .

ولكن هيجل لم يقف عند هذه النظرية التى هى فى حد ذاتها سليمة . فقد عكر صفوها واضعف من تأثيرها أخذه بفكرة أخرى جانبية ذهب فيها إلى أقصى حدود التطرف ، حيث ذهب إلى أن تاريخ الفلسفة عبارة عن «نسق فى التطور System in der Entwicklung» .

وهذا يعنى أن تاريخ الفلسفة يمثل الكشف الذاتى التدريجى للروح وللحقيقة . وفى هذا الكشف الذاتى «Selbstoffenbarung» يتعاقب كل شىء تعاقبا منطقيا صارما ، ويمكن للمرء أن يستنتج فيه المتأخر من المتقدم (٢) .

وكان هيجل مقتنعا بأن التعاقب الزمنى الذى ظهرت طبقا له «مقولات» العقل فى الأنساق التاريخية للفلسفة يتحتم أن يكون مطابقا للتعاقب النسقى والموضوعى الذى يجب أن تظهر فيه هذه المقولات ذاتها باعتبارها «عناصر الحقيقة» عند بناء النسق الختامى للفلسفة . وقد كان هيجل يرى فى مذهبه ذلك النسق الختامى .

وقد صدر خطأ هيجل عن تصورات غير صحيحة (وان كانت مرتبطة ارتباطا منطقيا مع مبادىء الفلسفة الهيجلية ذاتها) . تلك التصورات التى اعتبرت كما لو أن التقدم التدريجى للأفكار الفلسفية يصدر فقط – أو على الأقل يصدر أساسا – من ضرورة مثالية ، يترتب عليها أن تدفع كل مقولة المقولة الأخرى فى سير جدلى دياليكتيكى .

ولكن الحقيقة هى أن صورة الحركة التاريخية للفلسفة شىء آخر تماما : فالأمر هنا لا

---

(١) Windelband ص ٩ . انظر أيضا ص ٥٢٦ وما بعدها :
يعتبر هيجل كل ما هو حقيقى ظهورا أو تجليا للروح (والروح تعنى عنده الفكرة أو الله) . والمفاهيم التى يبسط فيها الروح مضمونه هى مقولات الحقيقة الواقعية ، أى أشكال حياة العالم . ومهمة الفلسفة هى أن تفهم العالم على أنه تطور لتعينات مضمون الروح الالهى . وهذه التعينات أو التحديدات للمضمون هى ما يعبر عنه أيضا بالمقولات فى نظر هيجل

(٢) Hirschberger ص ٢ / ٣ .

يدور حول فكر «الإنسانية» أو «عقل العالم» فحسب ، وإنما يدور أيضا حول التفكير والتأمل وحاجات الوجدان والخواطر والإحساسات للأفراد المتفلسفين (١) .

ولا ريب فى أن تاريخ الفلسفة هو تطور العقل ورجوعه الى ذاته ، ولكن هذا الطريق ليس دائما طريقا مستقيما أو منطقيا أو موضوعيا .

فهناك بجانب الاشارات الهادية إلى طريق الحقيقة توجد أيضا تعرجات وانحرافات ومنعطفات ناتجة عن سوء الفهم أو الصدفة وما إلى ذلك ، فالترابط المنطقى الصارم لا وجود له اذن فى تاريخ الفلسفة كما يتصور هيجل .

وكما أن تاريخ السياسة لا يمثل دائما سلسلة من الأعمال الضرورية الموضوعية وإنما قد تكون الأعمال ناتجة عن تحكم ارادة ديكتاتور ، أو حسب أهواء واحدة من محظيات صاحب السلطة ، فكذلك الأمر فى تاريخ الفلسفة ، إذ قد تتدخل الصدفة أو تتدخل عناصر لا عقلية نابعة من ذاتية وحرية الانسان المتفلسف (٢) .

---

(١) Windelband ص ٩ ، ١٠ .

(٢) Hirshberger ص ٢ .

الفلسفة والدين

الارتباط بين الفلسفة والدين :

لقد رأينا فى حديثنا عن الفلسفة والعلم مدي اختلاف الفلسفة عن العلوم الجزئية من حيث أن موضوع الفلسفة كلي ونظرتها الى الأمور نظرة كلية شاملة ، فى حين أن العلوم الجزئية موضوعاتها جزئية ومعالجتها لهذه الموضوعات تتم فى حدود اطارات معينة ، ولكن الأمر هنا بين الفلسفة والدين يختلف ، فاذا كناقد استطعنا أن نضع إلى حد ما حدودا بين موضوعات العلم التى هى جزئية بطبيعتها وموضوعات الفلسفة التى هى كلية بطبيعتها فلن نستطيع أن نفعل ذلك هنا ، لأن موضوع الدين هو بعينه موضوع الفلسفة ، فكلاهما مطلبه كلى .

فإنه اذا كانت الفلسفة تهدف إلى «معرفة أصل الوجود وغايته ومعرفة سبيل السعادة الانسانية فى العاجل والآجل» فإن هذه المطلبين اللذين يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظرى والعملى «هما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع» [١] .

ويهدف الدين أيضا «إلى توضيح الطريق الذى يرى فيه سلامة البشرية فى التعايش معا ... والفلسفة تحاول ذلك» [٢] .

واذا كانت الفلسفة هى الأم التى تفرعت عنها سائر العلوم الجزئية ، فإنها من ناحية أخرى قد شبت وترعرعت فى حضن الدين . فقد كان الارتباط بين كل من الفلسفة والدين ارتباطا وثيقا منذ القدم ، حيث كان التفكير الفلسفى ممتزجا بالتفكير الدينى .

وقد لعبت الأساطير الدينية دورا هاما فى التمهيد لنشأة التفكير الفلسفى .

وهذا يفسر لنا ما تعنيه تلك العبارة المشهورة القائلة «إن الفلسفة هى بنت الدين وأم العلم» من حيث أن الدين هو الذى مهد لها فى حين أنها هى التى أنتجت العلم .

---

(١) الدين للدكتور محمد عبد الله دراز . القاهرة ١٩٥٢ . ص ٥٣ .

(٢) الدين والحضارة الإنسانية للدكتور محمد البهى ص ٨ – دار الفكر بيروت ١٩٧٤ .

وقد نشأت الفلسفة عندما اطمأن الإنسان الى قدرة العقل على المعرفة ، وأدى تطور التفكير الفلسفى إلى استقلال الفلسفة عن الدين ، ولكن هذا الاستقلال لم يكن استقلالا تاما ، فالإنسان يمثل وحدة واحدة ، وليس من السهل التفرقة الحاسمة فى داخل هذه الوحدة بين الفيلسوف والمؤمن ، ووضع حدود فاصلة بين هذين المجالين . فكلاهما سيؤثر من غير شك فى الآخر ايجابا أو سلباً ، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر ، بوعى أو بغير وعى . واذا كانت الفلسفة فى العصور الحديثة قد استقلت عن كل سلطة دينية فليس يعنى ذلك أنها كانت كذلك دائما أو أنها تخلصت تماما من كل مسحة دينية . فإن من يغوص فى أعماق كل فلسفة يستطيع أن يتبين فى النهاية ما فيها من عناصر دينية .

وهذا ما تبينه أيضا المؤرخ الفرنسى إميل بوترو Emile Boutroux الذى لاحظ أن الفلسفة قد نشأت فى جانب منها عن الدين . فلا يجوز لنا أن نسقط من بين المذاهب الفلسفية كل الفلسفات التى امتزج فيها النظر العقلى بالإيمان الدينى ، واذا كانت الفلسفة تتميز بالاعتماد على العقل فإنه لا شك فى أن المعتقد الدينى للفيلسوف غالبا ما يتسلل الى صميم تفكيره العقلى ، الأمر الذى لا يجد مؤرخ الفلسفة أمامه مفرا من الاعتراف بأن تفكير الفيلسوف قد صدر فى جانب منه عن أنوار الوحى .

ولا غرابة فى ذلك ، فالفيلسوف انسان لا يستطيع أن يحرر نفسه تماما من عقيدته أو عاطفته . ولهذا لا نعجب إذا رأينا فى مذهبه العقلى عناصر كثيرة ترجع إلى الدين أو الى العاطفة (١) .

واذا كان الأمر كذلك وهو أن هناك ارتباطا وثيقا بين الفلسفة والدين فان ذلك يدعونا إلى التساؤل :

هل يعنى اتفاق الفلسفة والدين فى الموضوع اتفاقهما أيضا فى الطريق الموصل إلى غايتهما وكذلك فى النتائج ؟

وبالتالى هل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر ؟

وهل صحيح أن هناك تناقضا وصراعا مستمرا بينهما ؟

واذا كان فلماذا ؟ وهل هناك من سبيل للتوفيق بينهما ؟

---

(١) مشكلة الفلسفة ص ١٨١ .

اننا لا نستطيع أن نتفادى مثل هذه التساؤلات أو نمر عليها مر الكرام لأنها تتعرض لأمور أساسية لابد من توضيحها ، وهذا ما سنحاول عمله فى السطور التالية .

المنطلق الفلسفى والمنطلق الدينى :

تعتمد المعرفة الفلسفية على العقل . فالعقل هو طريق الفيلسوف الى معرفة حقائق الأشياء . ويضع العقل المتفلسف فى اعتباره فى بداية تفلسفه أن هناك حقيقة موجودة يسعى للبحث عنها ، اذ أنه لا يمكن أن ينطلق من فراغ ، أو كما يقال من نقطةالصفر . فالشرط الحاسم للتفلسف الحقيقى يتمثل فى اعتراف المرء بأن هناك حقيقة واحدة مطلقة ، وفى البدء الجدى فى البحث عنها مع الاقتناع الثابت بأنه يستطيع أن يعثر عليها .

كما يعبر عن ذلك فشتيه Fichte بقوله : «أن يعترف المرء بكل جدية بأن هناك حقيقة واحدة هى وحدها الصواب والحق ، وكل ما عداها فهو باطل اطلاقا ، وهذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلا ، وتتضح بنفسها مباشرة على انها حق على الاطلاق» (١) .

وهكذا فان الاعتراف بوجود الحقيقة يمثل شرطا أساسيا للتفلسف والا فإن المرء سينطلق من فراغ ويدور فى فراغ ولن يعثر فى النهاية على شىء . وهكذا يجب أن يكون لدى الفلسفة ذلك الموضوع الذى تريد أن تراه فى نور واضح .

ويحتم الطريق الفلسفى على المتفلسف أن يعمل على تحرير عقله وفكره من كل الأحكام السابقة ومن كل الخيالات والأوهام ، ومن كل المعارف التى لا تقوم على أساس سليم . فالعقل - كما يقول الامام الغزالى - اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لا يمكن أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه (٢) .

واذا كان منطلق الفيلسوف هو الاقرار بوجود حقيقة مطلقة فان منطلق المؤمن بدين من الأديان (٣) هو أيضا الإيمان بوجود قوة عليا روحية هى الله ، لها السيطرة الكاملة على هذا الوجود ، وهى خالقة الكون بما فيه ، والطريق الى المعارف الدينية هو الوحى الالهى الذى يعطينا التفسير الشامل لمسائل الطبيعة والانسان والعلة الأولى . وهنا لا يحتاج المرء إلى أن

---

(١) انظر كتابنا المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت ص ٦٥ / ٦٦ .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالى . تحقيق د. أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٦٤ ص ٤٧ .

(٣) المقصود هنا هو الأديان السماوية .

يكد ذهنه وفكره بل تأتى اليه المعارف جاهزة عن طريق الوحى .

ومن هذا يتضح لنا أن هناك تشابها واضحا بين منطلق كل من الدين والفلسفة رغم اختلاف التسمية .

فمنطلق الفيلسوف هو وجود حقيقة مطلقة ، والمنطلق الدينى هو - كما سبق أن أشرنا - الإيمان بوجود اله .

والحقيقة التى يبحث عنها الفيلسوف هى فى نهاية الأمر نفس ما يعبر عنه المؤمن بلفظ الاله .

ونود أن نلفت النظر هنا إلى أن وجود الله لم يكن فى حقيقة الأمر محل تشكك جدى من جانب أحد من المفكرين الكبار على مدى التاريخ .

فالمرء عندما يمعن النظر فى هذا الموضوع يتبين له بوضوح أن النزاع الفلسفى لا يدور حول وجود المطلق أو اللامتناهى ، اذ أن وجود مثل هذا الموجود يقول به كل الفلاسفة الكبار . كما يقول به الماديون الجدليون أيضا ، فان هؤلاء الماديين عندما ينكرون وجود الله بالمفهوم الدينى يدعون فى الوقت نفسه أن العالم غير متناه وخالد ومطلق ، وتلك فى النهاية من صفات الاله .

فالمسألة التى هى محل النزاع الفلسفى إذن ليست مسألة ما اذا كان الله أو المطلق موجودا أم لا وإنما هى مسألة كيفية تصوره : هل هو روح أو مادة ؟ [١] .

واذا قلنا إن هناك تشابها بين المنطلق الفلسفى والمنطلق الدينى فان هناك من ناحية أخرى فرقا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية من حيث وسيلة هذه المعرفة ، فهى العقل فى الفلسفة والوحى فى الدين .

ويترتب على ذلك أن العقل فى الفلسفة قد يرى أحيانا جانبا واحدا من الصورة أو من الحقيقة ، وهذا يفسر لنا وجود العديد من المذاهب الفلسفية لتفسير الحقيقة التى هى واحدة .

أما الوحى الالهى الموثوق بصحته فهو معصوم لا يجوز عليه الخطأ وهو يعطينا الحقيقة

---

(١) مدخل الى الفكر الفلسفى ص ١٥٦ وما بعدها .

كاملة . ولكنها تظل محل إيمان واعتقاد بينما هى فى الفلسفة محل معرفة .

الدين الصحيح يحث على التفلسف :

وإذا كانت غاية كل من الفلسفة والدين واحدة فلا يعنى اختلاف طريقيهما إلى الوصول إلى هذه الغاية وجود تعارض أساسى أو حقيقى بينهما . فالعقل الذى هو أداة الفلسفة هبة من الله للإنسان ليميز به ، ويسير مسترشدا بهديه ، ومن ناحية أخرى فان الوحى أيضا هبة من الله للانسان لهدايته وارشاده فى دنياه وأخراه .

وإذا كان المصدر واحدا فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحى الذى هو من الله والعقل الذى هو من الله أيضا والذى يصفه الإمام الغزالى بأنه أنموذج من نور الله [١] ، فكل من العقل والوحى يكمل الآخر ، ولا يمكن وضع المسألة على أساس أن الإنسان فى موقف الاختيار بين الدين والفلسفة أو بين الوحى والعقل . فالإنسان فى حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت الله ، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعا .

وإذا كانت الوظيفة التى خلق الله العقل من أجلها هى التأمل والتفكير فإن تعطيل العقل عن أداء هذه الوظيفة يعتبر تعطيلا للحكمة الى أرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التى أنعم الله بها على الإنسان عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها .

الفلسفة الجادة لا تعادى الدين :

وإذا كان الدين الصحيح لا يعوق الإنسان عن التفلسف بل يدفعه إلى ذلك دفعا ، فإن الفلسفة الجادة من ناحية أخرى لا تعادى الدين ولا تغفل مسائل الدين أو تتجاهلها ، فإن فعلت ذلك كان هذا دليلا على هروبها من المشكلة وكانت كالنعامة التى تد فن رأسها فى التراب .

فالدين حقيقة واقعة ، والفلسفة الجادة تضع الحقيقة الواقعة كلها فى اعتبارها ، ورمى الفلسفة بأنها تؤدى إلى الإلحاد أو الزندقة اتهام لا أساس له .

فالفلسفة الصحيحة لا تؤدى إلى الإلحاد ولكن الوقوف فى منتصف طريق التفلسف قد يجرف الإنسان إلى تيار خاطىء .

---

(١) انظر كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ١٧٠ وما بعدها .

يقول فرنسيس بيكون بصدد اتهام معاصريه له بالإلحاد : «إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول إلى الإيمان ، ذلك لأن عقل الإنسان قد يقف عندما يصادفه من أسباب ثانوية مبعثرة ، فلا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكنه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها لا يجد بدا من التسليم بالله [1]» .

التوفيق بين الفلسفة والدين :

وحيث أن الأمر هو أنه ليس هناك فى حقيقة الأمر صدام أو تعارض حقيقى بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة ، فقد دعا ذلك العديد من الفلاسفة إلى الكشف عن هذه الحقيقة التى حجبتها فى فترات مختلفة تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين ، فقد حدثت صراعات بين الفلاسفة واللاهوتيين نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين .

ومن استقراء تاريخ العقل مع الإيمان يتبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا إذا اجتمع أمران :

أولهما : أن تكون لدى رجال اللاهوت سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

وثانيهما : أن يكون هناك عقل يجرؤ على اقتحام «المنطقة الحرام» التى حرمها رجال اللاهوت وارتياد آفاقها والانتهاء منها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف . وهكذا يجر العقل على نفسه بفضل جرأته ويقظته غضب واضطهاد خصومه . وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والإيمان [2] .

ومن ذلك يتضح أن الأمر فى الواقع ليس أمر نزاع حقيقى بين الدين والفلسفة ، وإنما هو نزاع كان وسيظل نزاعا بين اللاهوتيين والفلاسفة يشتد فى بعض العصور حتى يصل إلى حد الاضطهاد ، وتخف حدته أحيانا أخرى حتى يصل إلى حد الوفاق [3] وهذا النزاع التقليدى

---

(١) نقلا عن قصة الفلسفة الحديثة ص ٥٩ ، ط ٤ ، ١٩٥٩ .
(٢) قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١١ من الطبعة الثانية .
(٣) فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ١٥٢ .

بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم نزاع لا مكان له فى تعاليم الإسلام كما سيتضح لنا ذلك من خلال حديثنا فيما بعد عن الإسلام والفلسفة .

وقد فطن الإمام الغزالى إلى أن الحملة على العقل من حيث هو عقل فى مقابل الشرع تقوم على أساس خاطىء ، وفى ذلك يقول :

«فاعلم أن السبب فيه (أى فى إنكار ورفض العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات [1] . وهو صنعة الكلام . فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ، ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ... وإن ذم فما الذى بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما . ولا يلتفت إلى من يقول :

إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان ، وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور . وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ [2]» .

فهذه «التخبيطات» أو السفسطات تجد طريقها - فى نظره - عند اناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ ، ولهذا يتنكبون طريق الحقيقة .

أما فى الفلسفة المسيحية فقد حاول كبار مفكريها التوفيق بين النظر العقلى والمعتقد الدينى . ومن هنا رأينا القديس توماس الأكوينى يذهب إلى القول بأن «العقل يسبق الإيمان ، والإيمان يسبق العقل وأنا أومن لكى أتعقل» .

ومعنى ذلك أن على الإنسان قبل أن يسلم بالإيمان أن يختبره بعقله . وعندما تتأكد لديه صحة العقيدة الدينية التى اختبرها من حيث المبدأ ، فإنه يتحتم عليه أن يسلم مجرد تسليم بكل ما تتضمنه من أسرار أو أمور تعبدية .

ثم تأتى بعد ذلك مرتبة التعقل الفلسفى للدين . وفيها ينتقل المرء من مجرد الإيمان البسيط الساذج إلى مرتبة الفهم والتعقل للإيمان ومعتقداته [3] .

---

(١) المقصود هنا هو تلك الوسائل التى يقصد بها إفحام الخصم فقط لا البحث عن الحقيقة .

(٢) إحياء علوم الدين جزء ١ ص ٩٤ . طبع مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٩ .

(٣) مشكلة الفلسفة ص ١٨٥ .

ونخلص من كل ذلك إلى أن الاضطهادات التى ارتكبت باسم الدين ضد الفلسفة كفلسفة وكنظر عقلى خالص ليست من الدين فى شىء ، لأن عدم استخدام العقل فى النظر إلى الأمور تعطيل لحكمة الله من خلق العقل ومن ناحية أخرى فإن الحملات أو التهجمات من جانب الفلاسفة ضد الدين كدين ليست من الفلسفة الصحيحة فى شىء ولا يقرها العقل السليم .

علم الكلام وفلسفة الدين :

وقبل أن نختم كلامنا فى هذا الفصل عن الفلسفة والدين لابد لنا من أن نشير إلى أن حديثنا حتى الآن فيما يتعلق بالدين كان عن الدين كدين لا كتفسيرات إنسانية . ولكن هناك مجالين آخرين يشتغلان أيضا بموضوع الدين ، وهما : علم الكلام أو اللاهوت وفلسفة الدين .

أما علم الكلام – الذى يقابله فى المسيحية علم اللاهوت – فإن هدفه هو التدعيم العقلى للعقائد الدينية ، والدفاع عن العقيدة ضد النزعات الإلحادية . ويعبر عن ذلك عضد الدين الإيجى – صاحب كتاب المواقف – بقوله : «إنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ...» .

ويقول ابن خلدون : (هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة) [(١)] .

ويقوم هذا العلم أيضا ببحث موضوع الله وصفاته وأفعاله وما يجب له وما يجوز عليه وما يستحيل .

أما فلسفة الدين فإنها تبحث فى مصدر الدين وجوهره ومعناه ومضمون حقيقة الدين وقيمة المعرفة التى يأتى بها الدين . وتبحث كذلك علاقة الدين بالمجالات العقلية الأخرى [(٢)] .

كما تقوم فلسفة الدين بدراسة كل المفاهيم الأساسية التى يشتغل بها الكلاميون واللاهوتيون دراسة نقدية تحليلية مثل مفاهيم الله والوحى والمعصية والتوبة والعبادة وغيرها ، وربط هذه المعانى بما يتصل بها من معان فى مجالات العلوم الأخرى كالفلسفة العامة والأخلاق (٣)

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٤٢٣ (طبعة دار الشعب) .

(٢) Apel-Ludz : Philosophisches Wörterbuch.

(٣) المدخل إلى الفلسفة ص ١٢٩ .

وقد استقلت فلسفة الدين فى العصور الأخيرة عن الفلسفة العامة ، وقد كانت قبل ذلك تشكل جزءا لا يتجزأ من الميتافيزيقا ، لدرجة أنه قد ساد فى العصر الحديث اعتقاد لا يزال قائما بأن أى رأى يتعلق بالدين يتحتم أن يكون معتمدا على نظرية من النظريات الميتافيزيقية ، الأمر الذى جعل الناس يعتبرون وجهة نظر الفيلسوف فى الدين أو فى الله مقياسا يحكمون به على فلسفته العامة ، كما تشير إلى ذلك أسماء المذاهب الفلسفية الدينية (١) ، التى نشير إليها باختصار فيما يلى :

أولا : مذهب التاليه أو مذهب المؤلهة Theism ويذهب القائلون به إلى الاعتقاد فى وجود إله أو الاعتقاد فى الألوهية ، ولكنهم ينقسمون إلى فرق مختلفة على النحو التالى :

(أ) فريق يقول بوجود إله واحد ، وهم أصحاب مذهب التوحيد Monotheism .

(ب) وفريق يقول بأكثر من إله ، وهم أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة Polytheism

(جـ) وفريق يرى أن العالم والله حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة ، وهؤلاء هم أصحاب مذهب وحدة الوجود Pantheism .

ثانيا : المؤلهون الطبيعيون ، وهم الذين يذهبون إلى القول بوجود إله ، ولكنهم لا يعترفون بالوحى والرسل والشرائع (٢) .

ثالثا : مذهب الإلحاد Atheism وقد ذهب القائلون به إلى (جحد الصانع ، المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجود ا كذلك بنفسه بلا صانع ... وهؤلاء هم الزنادقة) (٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٦ .

(٢) مقدمة فى الفلسفة العامة ص ٣٩ – ٤٠ .

(٣) المنقذ من الضلال للإمام الغزالى ص ٧٦ ، تحقيق د. جميل صليبا ، بيروت ١٩٦٧ .

الفصل الرابع

الإسلام والفلسفة

أولا : موقف الإسلام من العقل

١ – تمهيد .

٢ – الإنسان فى نظر الإسلام .

٣ – العقل ووظيفته .

٤ – تمهيد الطريق أمام العقل .

ثانيا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى .

أ – نظرة عامة .

ب – مبدأ الاجتهاد .

جـ – فكرة الوسطية .

د – نظرة الإسلام إلى التاريخ .

يجدر بنا قبل أن نتحدث عن الصلة بين الإسلام والفلسفة ، ومدى إسهام الإسلام فى تطور الفكر ، أن نمهد لذلك بتوضيح موقف الإسلام من العقل ، إذ أن هذا الموقف هو الذى يتيح لنا التعرف على مدى إمكانية إسهام الإسلام فى تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة . وعلى هذا سنقسم الحديث فى هذا الفصل إلى قسمين أولهما عن موقف الإسلام من العقل وثانيهما عن دور الإسلام فى تطور الفكر .

أولا : موقف الإسلام من العقل :

١ – تمهيد :

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكراً فلسفيا ، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر ، ولكنها كانت من فلتات الطبع وخطرات الفكر كما يقول الشهر ستانى [1] (٤٧٩ – ٥٤٨ هـ) فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان منتشراً لديهم من آراء وأقاصيص ، «لقد كانت لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصابئة ، ومعارف طبية تجريبية مصحوبة بالرقى والعزائم والتمائم ، وأساطير زاخرة بأخبار الجن والسعالى والغيلان والشياطين ، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية ، وشعر فى الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية ، ولكن ذلك كله لايؤلف مذاهب فلسفية كاملة ، لأن التفكير الفلسفى لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الإسلام» [2] .

فقد بعث الإسلام فيهم حياة جديدة . ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة فأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً ، وأنشأوا حضارة

---

(١) الملل والنحل جـ ٢ ص ٦٠ دار المعرفة بيروت ١٩٨٢ . راجع أيضا طبقات الأمم للقاضى أبى القاسم (صاعد بن أحمد) الذى يقول فى معرض كلامه عن علم العرب فى الجاهلية (ص ٤٥ طبعة بيروت) : «وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به» انظر المزيد من التفصيل عن ذلك فى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٣١ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية (١٩٦٦) .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا ص ١٥/١٦ دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣ راجع أيضا : دروس فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لعبده الشمالى ص ٤/٥ بيروت ١٩٥٦ .

زاهرة كانت من أطول الحضارات عمرا فى التاريخ ، وفى هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون فى الجهود الفلسفية وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم ، ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم .

٢ – الإنسان فى نظر الإسلام :

لقد كان حجر الأساس فى هذا البناء الجديد يتمثل فى نظرة الإسلام إلى الإنسان . فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله فى الأرض مصداقا لقوله تعالى : (إنى جاعل فى الأرض خليفة) – البقرة ٣٠ – وقد فضله الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكريم كما تعبر عن ذلك آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى : (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) – الاسراء ٧٠ – وهذه الكرامة التى اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة . فهى حماية إلهية للإنسان تنطوى على احترام حريته وعقله وفكره وذريته [١] وهذه الكرامة تعنى فى النهاية الحرية الحقيقية وهى تلك الحرية الواعية المسؤولة التى تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسؤولية التى أشار إليها القرآن فى قوله (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) [٢] .

وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكليف والمسؤولية فإنه من ناحية أخرى قد خلق له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء . ويشير القرآن الكريم إلى ذلك فى آيات عديدة منها قوله تعالى : (وسخر لكم ما فى السموات ومافى الأرض جميعا منه ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) [٣] .

والتفكر الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان ، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقف اللامبالاة بل ينبغى عليه

---

(١) راجع أيضا دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٢ وما بعدها ، دار القلم ، الكويت ١٩٨٠ .
(٢) الأحزاب ٧٢ .
(٣) الجاثية ١٣ .

أن يتخذ لنفسه منه موقفا إيجابياً . وإيجابيته تتمثل في درسه والنظر فيه للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير ، والاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم . والنظر في ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدى إلى الرقى المادى ، وفى الوقت نفسه إلى الرقى الروحى ، [1] يقول القرآن الكريم (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) [2] .

٣ – العقل ووظيفته :

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذى سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذى اختصه الله به وميزه على سائر المخلوقات ، وقد نوه الإسلام بالعقل والتعويل عليه فى أمور العقيدة والمسؤولية والتكليف ، ولا تأتى الإشارة إلى العقل فى القرآن الكريم إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه وذلك ما يؤخذ من كل الآيات القرآنية التى وردت الإشارة فيها إلى العقل [3] . ولم يكن من قبيل المصادفة أن تكون الإشارة إلى العقل فى القرآن فى صيغ عديدة ، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد ، وتارة ثانية فى صيغة أفعال بلفظ المفرد أو بلفظ الجمع مثل : يعقلون – يفقهون – يتفكرون – ينظرون – يبصرون – يعتبرون – يتدبرون – يعلمون – يتذكرون – وتارة ثالثة فى صيغة أولى الألباب أو أولى الأبصار أو أولى النهى . فقد

---

(١) راجع مقالنا (سبيلنا الأوحد للحضارة الحقيقية) المنشور بمجلة (المسلمون) الدولية بلندن ، العدد ٢٢ (٢٦ مارس ١٩٨٢ – ١ جمادى الآخرة ١٤٠٢ هـ) .

(٢) فصلت ٥٣ .

(٣) العقل من حيث مدلوله اللفظى العام ملكة يناط بها الوازع الأخلاقى أو المنع عما هو محظور ومنكور . ومن هنا كان اشتقاقه من مادة عقل التى يؤخذ منها العقال . وفى ذلك يقول الجاحظ : «وإنما سمى العقل عقلاً لأنه يزم اللسان ويخطمه عن أن يمضى فرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير» والعقل خصائص عديدة : منها أنه ملكة الادراك التى يناط بها الفهم والتصور وإدراك الأمور ، ومنها أنه ملكة الحكم فهو يتأمل فيما يدركه ويقلبه على جميع وجوهه ويحكم عليه . ويتصل بملكة الحكم ملكة الحكمة أيضا ، وذلك إذا انتهت حكمة الحكيم به إلى العلم بما يحسن وما يقبح وما ينبغى له أن يطلبه وما ينبغى له أن يأباه ، ومن خصائص العقل أيضا الرشد وهو تمام النضج : فالعقل الرشيد ينجو به الرشاد من الوقوع فى مهاوى النقص والاختلال . راجع : التفكير فريضة إسلامية للأستاذ عباس العقاد ص ٨ وما بعدها ، دار الكتاب العربى – بيروت ١٩٦٩ ، وتجديد الفكر العربى للدكتور زكى نجيب محمود ص ٣١٠ دار الشروق بيروت ١٩٧١ .

أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التى أراد الله للعقل الإنسانى أن يمارسها فى هذا الوجود [١] .

والإسلام عندما يخاطب العقل فإنه يخاطبه بكل ملكاته وخصائصه ... فهو يخاطب العقل الذى يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتأمل ويعتبر ويتعظ ويتدبر ويحسن التدبر والروية [٢] .

وقد وعى رجال الفكر الإسلامى القيمة الكبرى التى يسبغها الإسلام على العقل فقال عنه حجة الإسلام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) إن العقل «أنموذج من نور الله» [٣] وقال عنه الجاحظ (توفى عام ٢٥٥ هـ) إنه وكيل الله عند الإنسان [٤] .

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن محاولة تعطيله عن أداء هذه الوظيفة يعد تعطيلا للحكمة التى أرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التى أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها . وهؤلاء الذين يفعلون ذلك يصفهم القرآن بأنهم أحط درجة من الحيوان حيث يقول : (لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بهاولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل) [٥] ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا وذنبا من الذنوب . يقول القرآن الكريم حكاية عن الكفار يوم القيامة (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم» [٦] .

ولهذا كانت دعوة القرآن للإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل

---

(١) وردت مادة عقل وما اشتق منها فى القرآن تسعة وأربعين مرة ، ووردت مادة فقه وما اشتق منها عشرين مرة ، ومادة فكر وما اشتق منها ثمانى عشرة مرة ، وورد تعبير أولى الألباب ست عشرة مرة . وهذا بالاضافة إلى عشرات المرات التى وردت فيهايقية الألفاظ التى تعبر عن وظائف العقل المختلفة .

(٢) التفكير فريضة إسلامية ص ٢٠ .

(٣) مشكاة الأنوار للإمام الغزالى ص ٤٤ . القاهرة ١٩٦٤ .

(٤) نقلا عن : تجديد الفكر العربى ص ٣١٠ .

(٥) الأعراف ١٧٩ .

(٦) الملك ١٠ ، ١١ .

التأويل . وهكذا يجعل الإسلام التفكير واجبا مقرراً وفريضة إسلامية . ومن هنا قرر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذا من آيات القرآن العديدة فى هذا الشأن [١] .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبا دينيا فى الإسلام فإنها من ناحية أخرى مسؤولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقى وسائل الإدراك الحسية . وفى ذلك يقول القرآن (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) [٢] .

٤ – تمهيد الطريق أمام العقل :

ومن منطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التى أرادها الله كان حرص الإسلام شديداً على إزالة كافة العوائق التى تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته .

ولهذا طالب الإسلام بتحطيم هذه العوائق ليشق العقل طريقه للفهم الصحيح والتفكير السليم ويتجلى لنا ذلك واضحاً من النقاط التالية :

أ – رفض التبعية الفكرية والتقليد الأعمى . فالإسلام عندما أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون نهانا فى الوقت نفسه عن التقليد الذى فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره فى الوجود .فالتقليد ضلال يعذر فيه الحيوان ، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز . ولهذا عاب القرآن على المشركين تقليدهم الأعمى لأعرافهم وتقاليدهم وأسلافهم مستنكراً مثل هذا التقليد . وفى ذلك يحكى عنهم قولهم (حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) ويتساءل فى استنكار : (أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) [٣] وقد حذر النبى صلى الله عليه وسلم أيضا من التقليد الأعمى قائلا : (لا تكونوا إمعة) [٤] بمعنى لا تكونوا مقلدين للآخرين تقليداً أعمى .

---

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٠ (مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة تحت عنوان فلسفة ابن رشد – المكتبة المحمودية التجارية بالأزهر ١٩٦٨) .

(٢) الاسراء ٣٦ .

(٣) المائدة ١٠٤ .

(٤) رواه الترمذى ونصه : (لا تكونوا إمعة : تقولون إن أحسن الناس أحسنا ، وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا) .

ب – القضاء على الدجل والشعوذة والاعتقاد فى الخرافات والأوهام وإبطال الكهانة ، فلا كهانة فى الإسلام وليس هناك مخلوق يتحكم باسم الدين فى رقاب العباد ، فلا ضر ولا نفع إلا بإرادة الله الذى يقول لنا فى القرآن إنه أقرب إلينا من حبل الوريد ، وإنه قريب يجيب دعوة من يدعوه . والرسول صلى الله عليه وسلم يقول «إذ سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله» (١) . وعقائد الإسلام واضحة ليس فيها ما يتعارض مع مقررات العقل السليم . وقد وقف الرسول بحزم فى وجه الخرافات والأوهام . وعندما مات ابنه إبراهيم تصادف أن كسفت الشمس فى ذلك اليوم فقال البعض إن كسوف الشمس هو مشاركة فى الحزن على موت إبراهيم . وقد واجه النبى ذلك بحسم قاطع قائلاً : «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياة أحد» (٢) .

جـ – تركيز الإسلام على المسؤولية الفردية . فكل فرد مسؤول عن أعماله مسؤولية تامة ، وليس هناك خطيئة موروثة ، وآيات القرآن فى هذا الشأن واضحة صريحة . وهذه المسؤولية الفردية لا تقوم إلا على أساس حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه فى الأمن على نفسه وعقله وماله . وقد جعل الإسلام الأمن على العقل من بين المقاصد الضرورية الأساسية التى قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا . وهذه المقاصد الضرورية هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال (٣) .

د – حرر الإسلام الفرد المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية ورفعه إلى مقام العزة التى يقول القرآن فيها (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) (٤) . ويقول الرسول أيضا «اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس» (٥) كما قرر الإسلام ألا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وأن المؤمن لا يخشى فى الحق لومة لائم .

وهكذا كفل الإسلام للإنسان المناخ الحقيقى الذى يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعى ويفهم ، وبهذا أطلق الإسلام سلطان العقل من كل ما كان يقيده ، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده ، وبهذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر (٦) . وقد كان لهذا الموقف الأساسى للإسلام من العقل أثره العظيم فى صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية .

---

(١) رواه الترمذى والإمام أحمد . (٢) رواه البخارى ومسلم .
(٣) انظر الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ١٠ ، دار المعرفة – بيروت . (٤) المنافقون ٨ .
(٥) رواه تمام فى فوائده وابن عساكر فى تاريخه . والحديث معناه صحيح وإن تكلم علماء الحديث فى سنده .
(٦) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٣٣ (دار احياء العلوم بيروت ١٩٧٩) .

ثانياً : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى :

أ : نظرة عامة :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الإسلام قد قام بتوفير كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية فى أوساط المسلمين . وقد قامت هذه الحركة الفكرية بالفعل ، وازدهرت فى كافة بلاد المسلمين وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات ، وتفاعل الفكر الإسلامى مع هذه الثقافات المختلفة . ولم يرفض المسلمون ثقافة من الثقافات لمجرد الرفض ، وإنما ساروا فى ذلك على مبدأ قرآنى يقول : (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض) . (الرعد ١٧) – وهذا يعنى قبول كل ما هو إيجابى نافع ورفض كل ما هو سلبى لا خيرفيه . وقد كانت كلمات الرسول عليه السلام «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» (١) وقوله «الحكمة ضالة المؤمن» (٢) أى هى ذلك الشىء الذى ينشده المؤمن فإذا وجدها فى أى مكان أخذها – كانت هذه الكلمات نبراسا يضىء للعقول طريقها نحو العلم والمعرفة بلا حدود . وقد رفع القرآن من شأن العلم والعلماء فى آيات صريحة وأشادت أول كلمات نزلت من السماء على محمد صلى الله عليه وسلم بالعلم ، واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله لأنهم الذين يدركون أسرار الله فى خلقه ويعون روعة الكون وجمال الخلق وجلال الخالق . وجعل الإسلام مداد العلماء كدماء الشهداء .

ولم تكن الأسس التى وضعها الإسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية وإنما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها فى المجتمع الإسلامى ، فكانت دولة الإسلام أرحب الدول صدرا وأسمحها فكرا مع الفلسفة والفلاسفة ، ومن أصيب من الفلاسفة المسلمين يوماً بمكروه فإنما كان ذلك من كيد السياسة ، ولم يكن من حرج بالفلسفة أو حجر على الأفكار . فالإسلام بتعاليمه يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية إنسانية دون أن يخشى عليه طالما وجد من المنتسبين إليه من يستطيع فهمه فى أصوله وغاياته ، (٣) ولم يحدث أن وقف الدين الإسلامى عقبة فى سبيل البحث فى العلوم الطبيعية على النحو الذى شهدته أوروبا فى العصور الوسطى ، بل كان الإسلام دائما وراء كل إنجاز حققه العلماء المسلمون فى هذا المجال .

---

(١) رواه ابن ماجه بلفظ (طلب العلم فريضة على كل مسلم) ومن الواضح أن لفظ المسلم هنا يعنى الفرد المسلم رجلا كان أو امرأة

(٢) رواه الترمذى وابن ماجه .

(٣) راجع : التفكير فريضة إسلامية ص ٥٩/٦٠ والفكر الإسلامى فى تطوره للدكتور محمد البهى ص ١٠ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١م .

وبالاضافة إلى ما تقدم نجد فى القرآن شواهد لا حصر لها يتجلى لنا منها إطلاق القرآن للطاقات الفكرية إطلاقاً لا حد له . ومن بين هذه الشواهد ما يلى (١) :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيبا مقنعا مستخدما فى ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة . فالكفار مثلا حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : (ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) يعقب القرآن على ذلك بقوله : (وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون) الجاثية ٢٤ – وهنا يفرق القرآن بين الظن والعلم ، موجها نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها وفى ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعى .

ويحذر القرآن من إصدار الأحكام فى أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع فى الخطأ والتناقض . فيقول (ولا تقف ما ليس لك به علم) (٢) . وعندما زعم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله : (أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويسألون) (٣) وهنا يريد القرآن أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التى تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لابد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

ثانياً : يعرض علينا القرآن قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلى الذى دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية فى صورة متدرجة فى تسلسل منطقى رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها وهى الوصول إلى اليقين الذى تشير إليه الآية فى بداية القصة (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) (٤) .

وقد ازدانت الحضارة الإسلامية بأعلام من ألمع المفكرين فى المجال الفلسفى من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وقد شهد القرن التاسع

---

(١) انظر : تأملات فى الفكر الإسلامى للدكتور محمد كمال جعفر ص ٨٧ وما بعدها – مكتبة دار العلوم بالقاهرة ، ١٩٨٠م .

(٢) الإسراء ٣٦ .

(٣) الزخرف ١٩ .

(٤) الأنعام ٧٥ .

والعاشر الميلاديين حركة عقلية نشطة دائبة لدى المسلمين .

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية فإنهم قد برهنوا على قدرتهم على هضمها والإضافة إليها ونقد ما فيها من قصور ، مدركين أن الفكر الفلسفى فكر متطور وليس فكراً جامداً ، فالبناء الفلسفى كما يقول أبو بكر الرازى (٨٦٤ – ٩٢٥م) :

بناء تشترك فيه الأجيال ، ويضيف إليه كل جيل شيئاً جديداً [١] يمهد به السبيل لمن يجىء بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى .

وقد برع العقل الإسلامى فى ميادين أخرى كثيرة . ويمكننا أن نشير فى هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين علم الجبر من عدم . وما يزال هذا العلم يحمل اسمه العربى فى لغات الغرب ، وأضاف المسلمون إلى الأعداد المعروفة فى الغرب بالأعداد العربية – أضافوا إليها الصفر الذى أحدث ثورة حقيقية فى علم الحساب ، وكان أحد علماء المسلمين فى الرياضة وهو الخوارزمى (توفى حوالى ٨٤٧م) هو الذى ابتدع اللوغارتم [٢] .

ولسنا هنا فى مجال حصر إبداع العقل الإسلامى فى دنيا العلوم على اختلاف أنواعها ، فهذا مجال يطول فيه الحصر ، ولسنا هنا أيضا فى معرض التغنى بالأمجاد أو اجترار الذكريات الجميلة ، ولكننا نقرر فقط بعض الواقع الذى كان أثراً من آثار التعاليم الإسلامية التى هيأت للعقل الإسلامى هذه الانطلاقة الفذةالتى انتقلت بعد ذلك إلى أوروبا عن طريق الترجمات المختلفة التى بدأت فى بواكير القرن الثانى عشر فأحدثت فيها يقظة جديدة شهد بها المؤرخون الأوروبيون المنصفون .

ونريد الآن أن نبرز بعض الأفكار الهامة التى قدمها الإسلام وكانت ذات أثر حاسم فى التطور الفكرى والحضارى . وسنكتفى فى هذا الصدد بثلاثة أمثلة وهى : مبدأ الاجتهاد أو الاستقلال العقلى ، وفكرة التوفيق أو مبدأ الوسطية ، وأخيرا النظرة الإسلامية للتاريخ . وفيما يلى نلقى بعض الضوء على هذه الأفكار : –

---

(١) انظر نص عبارة الرازى فى هذا الصدد فى صفحة ٣١ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) راجع هموم المثقفين للدكتور زكى نجيب محمود ٩٠ / ٩١ دار الشروق – القاهرة – بيروت .

ب – مبدأ الاجتهاد :

لقد أكد الإسلام على فكرتى التوحيد وختم النبوة ، ويعنى ذلك رفع الوصاية عن العقل . فعلى العقل إذن بعد أن انتهت النبوة وانقطع الوحى السماوى أن يعتمد على نفسه فى كل مالم يرد فيه نص دينى ، وعلى العقل أن يثق فى قدراته . وقد كانت مناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام وإصراره على أن النظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولين يعد مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية – كانت كلها صوراً مختلفة لفكرة انتهاء النبوة .

ومن هذا المنطلق كانت هناك خطوات عملية هامة قام بها الإسلام للمساعدة على تطوير الفكر وتحريكه لاستمرار التقدم وتطوير الحياة . ومن بين هذه الخطوات كان مبدأ الاجتهاد أى الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية . وقد كان ذلك بداية النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما هذا الاجتهاد فى رعاية القرآن . ويعتبر الاجتهاد مبدأ الحركة أو الديناميكية فى بناء الإسلام كما يقول إقبال [١] (توفى عام ١٩٣٨) .

لقد امتدت سماحة الإسلام إلى إفساح المجال أمام العقل فى مجال الأحكام الشرعية التى لم ترد فيها نصوص ، فأباح له الاعتماد على نفسه وشجعه على ذلك ودفعه إليه دفعاً . وتقررت فى ذلك قاعدة إسلامية تقول : إن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وإذا اجتهد فأصاب فله أجران . وقد روى عن معاذ بن جبل أن النبى ص لما بعثه واليا إلى اليمن قال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ص ، قال فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيى . فوافقه النبى ص على ذلك ومدحه على حسن إدراكه وفهمه [٢] .

---

(١) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ١٤٤ ، ١٦٨ – ١٧٠ . القاهرة ١٩٦٨ .

(٢) راجع جامع بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر جـ ٢ ص ٦٩ (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨م) .

وقد كان لمبدأ الاجتهاد أثره العظيم فى إثراء الدراسات الفقهية لدى المسلمين وإيجاد الحلول السريعة للمسائل التى لم يكن لها نظير فى العهد الأول للإسلام . وقد نشأت عنه مذاهب الفقه الإسلامى الأربعة المشهورة التى لا يزال العالم الإسلامى يسير على تعاليمها حتى اليوم ، وأدى الاجتهاد أيضا إلى ظهور علم فلسفى هو علم أصول الفقه الذى يعد بمثابة فلسفة للتشريع الإسلامى . وكان أول من ابتكر هذا العلم هو الإمام الشافعى ، وذلك قبل أن يتأثر الفكر الإسلامى بالفلسفة اليونانية [١] .

وهكذا كان ركون المسلم إلى عقله فيما يشكل عليه مما لم يرد فى شأنه نصوص هو الدعامة الأولى فى الوقفة العقلية عند الإسلام ، تلك الوقفة التى أقام عليه حضارته وثقافته على امتداد تاريخه خلال القرون التى شهدت قوته وقدرته على الإبداع [٢] .

جـ - مبدأ الوسطية :

أما الفكرة الثانية التى تتمثل فى مبدأ الوسطية فنراها تسود تعاليم الإسلام ، فالإنسان جسم وروح ، ولا يريد الإسلام أن يغلب أحدهما على الآخر بطريقة تخل بالتوازن بينهما ، وإنما يحرص على التوفيق بين مطالب الجسم ومطالب الروح فى تناسق رائع . فالإنسان له أن يتمتع بكل الخيرات التى أحلها الله له فى هذه الحياة . وفى الوقت نفسه لا ينبغى له أن يهمل مطالب روحه . يقول القرآن الكريم : (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا) [٣] ويقول الرسول ص (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا) [٤] .

وقد سمع النبى ص ثلاثة من أصحابه يتحدثون عن عبادتهم ووجد أنهم يبالغون فى العبادة إلى حد إهمال مطالب الجسد إهمالا يكاد يكون تاماً . فقد قال أحدهم إنه يقضى ليله دائما فى الصلاة ، وقال الآخر إنه يصوم بصفة مستمرة . وقال الثالث إنه يعتزل النساء ولا

---

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ١٢٣ .

(٢) هموم المثقفين ص ٨١ .

(٣) القصص ٧٧ .

(٤) على الرغم من أن علماء الحديث قد تكلموا فى سند هذا الحديث فإن معناه صحيح . وقد رواه ابن قتيبة فى غريب الحديث موقوفاً عن عبد الله بن عمر ، ورواه ابن المبارك فى الزهد من طريق آخر موقوفاً على عبد الله بن عمرو بن العاص ، ورواه البيهقى مرفوعا عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، عن رسول الله ص .

يتزوج أبداً . فلم يوافقهم النبي على ذلك وبين لهم أنه أخشاهم لله وأتقاهم له ومع ذلك فهو يصوم ويفطر . ويصلي ويرقد ، ويتزوج النساء وأن هذه هي سنته التي ينبغي السير على نهجها وأن من ابتعد عن هذا الخط الواضح كان بعيدا عن النبي وتعاليمه (١) .

وهذه الفكرة التي رأيناها تسود العلاقة بين الجسم والروح وهي فكرة الوسطية تجد لها نظيراً في العلاقة بين العقل والدين . فالإسلام يحرص أشد الحرص على أن لا يكون هناك نزاع أو تناقض بين العقل والدين ، فكلاهما من مصدر واحد ، قد خلقهما الله لهداية الإنسان وإرشاده ، وكلاهما أثر من آثار الكامل وهو الله ، وآثار الكامل لا يناقض بعضها بعضاً .

ولا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل ، وأن الإنسان في موقف الاختيار بينهما . فهما عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان في حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه في الفهم والتفكير في ملكوت السموات والأرض ، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعاً . والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان وجوهرها ، فإذا عطل بالجهل والغفلة والعمى مسخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة الحيوان (٢) .

وهكذا حسم الإسلام الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل ، وحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم . ولهذا فليس الإسلام في حاجة إلى العلمانية أو العلمنة (Secularization) لأن الأسباب التي أدت إلى العلمانية في أوروبا لا مكان لها في الإسلام ، والزعم الشائع في تاريخ الفكر الإنساني بأن هناك صراعا مستمرا وتناقضاً أبدياً بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم لا ينطبق بحال من الأحوال على الدين الإسلامي ، فكلاهما – الدين والعقل – يشكلان في الإسلام وحدة واحدة .

وقد كان لفكرة الوسطية وروح الاعتدال التي تنطوي عليها تعاليم الإسلام أثرها العظيم في سريان هذه الروح وانتشار هذه الفكرة في الحضارة الإسلامية بصفة عامة والثقافة الفلسفية بصفة خاصة . ولهذا رأينا الفلاسفة المسلمين يتجهون في فلسفتهم إلى تأكيد التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبيان توافق المصدرين ، مصدر الدين ومصدر الفلسفة ، في المعرفة

---

(١) انظر نص هذا الحديث في صحيح البخاري مروياً عن أنس بن مالك (كتاب النكاح ١) .

(٢) راجع أيضا ص ٨٢ من هذا الكتاب .

والوصول إلى الحقيقة . وقد اتخذ التوفيق لديهم صوراً عديدة .

فقد ركز ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ - ١٠٣٠م) على الغاية . ولهذا اهتم بالتوفيق بين غاية كل من الأخلاق - وهى فرع من فروع الفلسفة - والدين من حيث أن كلا منهما يهدف إلى سعادة الإنسان [١] . وكذلك اهتم ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣م) بالمعنى العملى لكل من الفلسفة والدين وذهب إلى أن غرضهما هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة فى ذلك [٢] .

أما الكندى (ت ٢٥٢ هـ - ٨٦٥م) الذى عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها فإنه يرى أنها لا يمكن أن تتناقض إطلاقا مع الدين ، فغايتهما واحدة [٣] .

ويرى الفارابى (ت ٣٣٩ هظ - ٩٥٠م) أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة (فكلاهما يعطى المبادىء القصوى للموجودات . فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى) والفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظاماً واهيا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين . فالحقيقة واحدة لدى الفارابى ولكن الطريق إليها متعدد [٤] .

ويرى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٣٦م) أنه لا يوجد فى أقسام الحكمة (أى الفلسفة) ما يخالف الدين أو يتعارض معه . ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة عن منهاج الشرع إلى قصور فى تفكيرهم وعجز فى أفهامهم . وفى ذلك يقول : لقد «ظهر أنه ليس شىء منها (أى الفلسفة) ما يشتمل على ما يخالف الشرع ، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه ، فإنها بريئة منهم» [٥] .

---

(١) انظر فلسفة الأخلاق فى الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩٦ . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ .

(٣) انظر المزيد من التفصيل فى ذلك لدى الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى كتابه : الكندى وفلسفته ص ٥٣ وما بعدها (دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٥٠) .

(٤) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسامية ص ٧٨ . وتأملات فى الفكر الإسلامى ص ٣٠٤ وما بعدها .

(٥) نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .

وقد بين ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥م) فى قصته الفلسفية المشهورة (حى بن يقظان) كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله وبدون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس ، وأن ما يتوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين [1] .

أما ابن رشد فقد تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجيهما ، وبين فى كتابه (فصل المقال) اتفاق الدين والفلسفة قائلاً : إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وقال أيضا «إن الحكمة (أى الفلسفة) هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة» [2] .

أما الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١م) فقد حرص على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين وإن كان لم يذكر الفلسفة فى هذا الصدد باللفظ . فالإنسان كما يقول - لا يستطيع أن يستغنى عن الدين أو العقل . فالعقل كالأساس والدين كالبناء ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر ، فلا نفع فى أساس بدون بناء ، ولا ثبات لبناء بدون أساس . ولذلك يرى الغزالى أنهما متحدان اتحادا لا يمكن فصله ، ومن يجرؤ على تعطيل أى منهما فهو - فى رأى الغزالى - إما جاهل أو مغرور . «فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور» [3] .

وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والدين فإنه ليس هناك أيضا - كما يقول - تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الدينية ، وعدم القدرة على الربط بينهما يرجع فى رأيه إلى عمى فى البصيرة يحجب الرؤية الصحيحة «وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه» [4] .

فإذا انتقلنا من عصر تلك النخبة الشهيرة من فلاسفة المسلمين واتجهنا إلى العصر الحديث نجد الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) يقول فى علاقة الدين بالعقل فى الإسلام :

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور وترجمة الدكتور أبو ريدة ص ٣٧٧ (القاهرة ١٩٥٧) .

(٢) راجع فصل المقال لابن رشد ص ١٥ ، ٣٥ / ٣٦ .

(٣) إحياء علوم الدين للغزالى جزء ٣ ص ١٧ .

(٤) راجع معارج القدس للغزالى ص ٤٦ (المكتبة التجارية الكبرى - بدون تاريخ) ، وإحياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ ، ١٧ .

(لقد تآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل) وتقرر بين المسلمين كافة – إلا من لاثقة بدينه ولا بعقله – أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وإسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشىء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل . فالعقل من أشد أعوان الدين الإسلامى (١) .

ومن كل ذلك يتضح لنا أن وحدة الدين والعقل هى الخط الواضح للإسلام . والذى يدرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها يرى أن روح الوسطية بصفة عامة كانت طابعاً عاما للمسلمين فى كل العلوم النظرية تقريبا . فنحن نجدها فى علم العقيدة وفى الفقه والتشريع وفى التصوف وفى الفلسفة (٢) وكان الهدف الأكبر لفلاسفة العرب هو أن يقدموا للعالم نظرية كاملة عن وحدة الكون ترضى الدين والعقل معا ، ولذلك سعوا إلى التوفيق بين الجانب الخلقى والروحى والجانب الفلسفى من العلم (٣) .

ويبرز بعض المفكرين المسلمين المعاصرين أهمية الدور الكبير للإسلام فى تطور الفكر الإنسانى بصفة عامة . ويتمثل ذلك فيما قامت به الثقافة الإسلامية من دمج عظيم للعناصر الإيجابية فى حضارتين متجاورتين ومتنافرتين وهما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة ، وحضارة الروم وثقافتهم من جهة أخرى . فقد كانت الأولى ذات صبغة صوفية والثانية ذات صبغة عقلية . وبظهور الإسلام وفتوحاته انهدمت الفواصل بين هاتين الثقافتين ، فأخرج الإسلام إلى العالم صيغة حضارية ثقافية إسلامية جديدة تسع الإنسان أينما كان ، فى اتجاه نحو عالمية الثقافة . ويرجع ذلك إلى أن مبادىء العقيدة الإسلامية تشتمل على ما يهىء الإنسان لاستخدام المنطق العقلى فى شئون فكره ومعاشه ، كما تشتمل كذلك على ما يعده للاتصال بالله مباشرة مما لا يحتاج إلى تدليلات المنطق العقلى . وهكذا التقى الشرق والغرب فى بوتقة واحدة . فقد جمعت الصيغة الجديدة بين إدراك الحدس الصوفى وإدراك العقل الاستدلالى بحيث

---

(١) رسالة التوحيد ص ٤٥ ، ٥٣ .

(٢) انظر تعليق الدكتور محمد يوسف موسى فى ص ١٩٧ / ١٩٨ من ترجمته لكتاب جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية . القاهرة ١٩٤٥ .

(٣) انظر روح الإسلام من تأليف سيد أمير على وترجمة أمين محمود الشريف ص ٣١٥ (من سلسلة الألف كتاب . القاهرة ١٩٦١) .

احتملت الحياة الثقافية فى الجماعة الاسلامية أن يظهر فيها أعظم المتصوفة وأعظم مناطقة العقل فى آن واحد [١] .

وبعد هذا العرض لفكرة الوسطية ننتقل الآن إلى الإشارة باختصار إلى الفكرة الثالثة المتمثلة فى نظرة الإسلام إلى التاريخ .

د – نظرة الإسلام إلى التاريخ :

يشير القرآن فى كثير من آياته إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على الحواس والعقل ، يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) ، – النحل ٧٨ – وهذا يعنى استبعاد كافة المعارف الأخرى التى تعتمد على الخرافات والأوهام أو الكهانة والسحر وما شاكل ذلك .

ونحن إذا تأملنا آيات القرآن فإننا نستطيع أن نستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهى : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق ، ونجد فيه أيضا منهجاً لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة النظرية [٢] .

وقد اهتم القرآن أيضا بالتاريخ بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية . فالقرآن يتحدث كثيراً عن الأمم السابقة ، ويدعو إلى الاعتبار بتجارب البشر فى ماضيهم وحاضرهم . ويقدم القرآن فى هذا الصدد أصول منهج متكامل فى التعامل مع التاريخ البشرى ، ينتقل بهذا التعامل من مجرد العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية ، [٣] تلك القوانين التى يعبر عنها القرآن بسنن الله .

ويهتم القرآن أيضا بالإشارة إلى ضرورة التدقيق فى رواية الحقائق .

وفى ذلك يقول : (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) [٤] . وبذلك وضع أمامنا أهم قاعدة من قواعد النقد التاريخى ، وتتمثل فى أن أخلاق الراوى تعد عاملا هاماً فى

---

(١) انظر هموم المثقفين ص ٨٢ / ٨٣ .

(٢) انظر بحث الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة عن (مفهوم الوحى) فى : (الملتقى الإسلامى المسيحى الثانى) ص ١٠٤ ، من منشورات الجامعة التونسية ١٩٨٠ .

(٣) انظر التفسير الإسلامى للتاريخ للدكتور عماد الدين خليل ص ٨ – دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٥ .

(٤) الحجرات ٦ .

الحكم على روايته ، وقد أفاد المسلمون إفادة عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواة الأحاديث النبوية . وقد كان تطبيق هذا المنهج النقدى على رواة الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخى (١) .

وقد أمد القرآن المؤرخين المسلمين بفكرتين رئيستين كان لهما أثرهما فى توجيههم إلى كتابة التاريخ كتابة علمية .

أما الفكرة الأولى فهى فكرة وحدة الأصل الإنسانى . فالقرآن يقرر أن الله قد خلق الناس جميعا من نفس واحدة ، وأن من قتل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا . ويهدف القرآن من وراء هذه الفكرة أن تكون عاملا حيا فى الحياة اليومية لكل مسلم . أما الفكرة الأخرى فتتمثل فى تصور الوجود حركة مستمرة فى الزمان . فالتاريخ حركة جمعية مستمرة وتطور حقيقى فى الزمان لا مفر منه . وقد كان لهذه التوجيهات القرآنية أثرها العظيم فى نظرة ابن خلدون الفلسفية للتاريخ . وكتاب ابن خلدون الشهير المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الأكبر فيه إلى ما استوحاه من القرآن (٢) . وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ – ١٤٠٦م) – كما هو معروف – يعد أول فيلسوف للتاريخ ورائداً عبقريا فى مجال الفلسفة الاجتماعية . فقد كان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى وبين أسبابه القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة . فهو ينظر فى أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها فى التكوين الجسمى والعقلى فى الفرد وفى المجتمع ، وهو يرى أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما فى تطوره (٣) .

وهكذا رأينا مدى إسهام الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى ودعمه وبناء الحضارة الإنسانية من خلال الأمثلة التى عرضناها وهى مبدأ الاجتهاد وفكرة الوسطية والنظرة الإسلامية للتاريخ . ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن هذه الأمثلة تمثل فقط بعض الأفكار – وليس كل الأفكار – التى أتى بها الإسلام فى هذا الصدد .

---

(١) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام لإقبال ص ١٦٠ وما بعدها .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٠ – ١٦٢ .
(٣) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ٤١٠ .

القسم الثانى

مباحث فلسفية

الفصل الأول

مبحث المعرفة

- تمهيد
- عرض المشكلة
- نظرية المعرفة ومجالات البحث فيها
- إمكان المعرفة
- طبيعة المعرفة
- مصادر المعرفة

تمهيد :

عرضنا فى القسم الأول من هذا الكتاب للمقدمات التى لابد لطالب الفلسفة من الإلمام بها قبل الدخول فى تفاصيل مباحث الفلسفة وقضاياها الكبرى .

وقد أشرنا فيما سبق إلى الميادين الأساسية للبحث الفلسفى وهى : مباحث الوجود والمعرفة والقيم . وهذه الموضوعات الفلسفية مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا ، وتشكل فى مجموعها نظاما فكريا متكاملا .

وقد جرت عادة معظم المؤلفين فى هذا المجال بالحديث أولا عن مبحث الوجود ، ثم يأتى بعد ذلك دور الحديث عن المعرفة ثم القيم ، وذلك تمشيا مع التطور التاريخى للفلسفة ، حيث كانت البحوث الفلسفية للفلاسفة الأوائل فى عصر ما قبل سقراط معنية أساسا بالبحث فى الوجود الخارجى ، بهدف الكشف عن الحقيقة فيه ، ولم تتجه عنايتهم إلى البحث فى صدق وسائل المعرفة وحدود إمكانياتها . فقد وضعوا ثقتهم فى قدرة العقل الإنسانى على المعرفة ، وأقاموا نظامهم الفلسفى دون أن يفكروا فى مشكلة المعرفة ، حتى جاء السوفسطائيون فكانوا أول من لفت الأنظار إلى هذه المشكلة ، وأشاع جورجياس بقضاياه المشهورة جوا من الشك والارتياب فى قدرة العقل الإنسانى على المعرفة [1] .

وقد رأينا أن نبدأ حديثنا عن المباحث الفلسفية بمشكلة المعرفة ، وإن كان ذلك لا يتمشى مع التطور التاريخى المشار إليه ، ولكنه يتمشى مع الترتيب المنطقى ، لأن العقل - الذى هو وسيلتنا للمعرفة - هو الأداة التى تمكننا من بناء نسق فلسفى أو علم من العلوم . وعلى ذلك يكون أمرا منطقيا أن نختبر أولا قيمة الأداة ، قبل أن نبحث البناء الذى تمكننا هذه الأداة من إقامته .

ونعتقد - من ناحية أخرى - أن عرض هذه القضية أولا يعتبر بمثابة مدخل للقضايا الأخرى . فبدراستها أولا ومعرفة مدى إمكان المعرفة وحدودها وقيمة وسائلها إلخ يكون القارىء المبتدىء فى دراسة الفلسفة مهيأ أكثر للاستمرار فى التعرف على باقى القضايا .

---

(١) انظر مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٤٧ وما بعدها .

ويضاف إلى ذلك أن قضية المعرفة قد أصبحت القضية الأساسية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، وأصبحت مشكلات الوجود تبحث من خلالها .

وهكذا سنتحدث فى الفصل الأول من هذا القسم عن مبحث المعرفة ، ثم نخصص الفصل الثانى للحديث عن مبحث الوجود .

عرض المشكلة

نحن نزعم – فى حياتنا العملية – أننا نعرف الأشياء من حولنا ، ونعرف الناس الذين نعاشرهم ، ونتعامل معهم . ولا يدور بخلد الرجل العادى أى شك فى أنه يعرف كل ذلك . فهو يرى أمامه الناس والأشياء ، ويقول مثلا :

هذا كتاب ، وهذه شجرة ، وهذا جمل ، وهذا إنسان ، وهذا حجر إلخ .

ويعتقد أن هذا الأمر لا جدال فيه ، لأنه يرى كل ذلك أمامه رأى العين ويشعر به ، ويدركه بكل حواسه ، ويبنى على ذلك أحكامه .

فإذا أردنا أن نبحث هذه المعارف ونتساءل مثلا :

كيف عرفت ذلك ؟

هل أنت على يقين من صحة معارفك ؟

هل وسيلتك إلى معرفة ما حولك من ناس وأشياء توصل إليك المعلومات بطريقة صحيحة ؟ ... إلخ .

إذا رحنا نطرح عليه مثل هذه الأسئلة ، فإنه سيهز بالطبع رأسه عجبا لهذه الأسئلة التى قد يعتبرها من قبيل سخف القول ولغو الكلام ، وربما يعتقد أن السائل ليس فى حالة عقلية طبيعية . فالبحث فى أمور المعرفة بهذه الطريقة يعد فى نظر الرجل العادى بحثا عقيما لا جدوى منه ولا معنى له . وفى وسعه أن يجابه هذه التساؤلات بقوله :

لقد عرفت أن هذا كتاب لأنى أراه أمامى . وأعرف أن هذا إنسان لأنى أراه أمامى أيضا ، ولن تستطيع المناقشات الفلسفية أن تغير فى قليل أو كثير من معرفتى لهذه الأشياء ، لأنى أراها بعينى ولا أشك فى معرفتى لها .

وتلك هى طبيعة الفكر العادى . ولكن الفكر الفلسفى لا يقف عند حدود هذه الاعتقادات الراسخة ، فهو فكر شغوف بالبحث والتنقيب ، والفحص والتعليل .

والبحث فى المعرفة فى واقع الأمر ليس بحثا منفصلا عن الحياة . إذ أنه كما أن لكل منا تصورات معينة تحكم تصرفاته ، وتصدر عنها أفعاله ، أى كما أن لكل منا فلسفة خاصة تشكل

تصوراته فى العالم وفى الحياة بوجه عام . فكذلك لكل منا تصورات معرفية معينة ، أو نظرية خاصة فى المعرفة ، سواء كنا على وعى بذلك أم لا . وليس هناك أحد لا يعتمد على مصدر معين من مصادر المعرفة يفضله على غيره من المصادر المعرفية الأخرى ويمنحه الأولوية . فهناك مثلا من يعتمد على التجربة الحسية ، وهناك من يركن إلى العقل ، وهناك من يميل إلى الحدس ، وهناك من يفضل الاعتماد على سلطة ما دينية كانت أم أسرية أم اجتماعية أم إعلامية ، أم غير ذلك من أشكال السلطات المعرفية الأخرى .

«ويبدو أن من المستحيل تجنب النتيجة القائلة : إننا – مثلما يصنع كل منا (فلسفته فى الحياة) أو (نظرته إلى العالم) – نخلق أيضا – إلى حد بعيد – مضمون عالمنا الفردى فى المعرفة . وهذا ما ينبغى أن يكون إذا أخذ لفظ الفلسفة بأوسع معانيه . ذلك لأن فلسفتنا ليست إلا مجموع آرائنا المتعددة عن الحياة والتجربة البشرية . ولا شك أن لأفكارنا الخاصة عن قيود المعرفة وحدود اليقين أعظم قدر من الأهمية بين هذه الآراء» (١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإن البحث فى المعرفة هو بلا شك بحث حيوى ، وليس بحثا عقيما لا معنى له كما قد يتبادر إلى ذهن الرجل العادى .

وحدث المعرفة هو عبارة عن عملية تجمع فى داخلها بين شكل من أشكال الاتحاد وشكل من أشكال التفريق أو التمييز فى الوقت نفسه : فكونى أعرف شيئا يعنى هذا بمعنى معين أن أصبح أنا والموضوع الذى أعرفه شيئا واحدا ، أو على الأقل أجعل نفسى تتأثر أو تنطبع بشىء يتميز به الموضوع .

وهكذا نجد أنه يحدث فى لحظة المعرفة اتحاد بينى وبين الموضوع – إن صح هذا التعبير – أى اتحاد بين الذات العارفة ، والموضوع الذى هو محل المعرفة .

ولكن لو فرضنا أن الإنسان العارف قد بدل موقفه وأصبح هو نفسه مكان هذا الموضوع فإنه لن يكون فى مقدوره حينئذ أن يعرفه ، لأنه لكى يكون فى وسع المرء معرفة موضوع من الموضوعات فإنه يجب أن يكون موقفه إزاء هذا الموضوع هو موقف الواعى به .

وبعبارة أخرى : أنا فى مكانى أستطيع أن أدرك الناس والأشياء من حولى . ولكن لو

---

(١) هنتر ميد : الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها (الترجمة العربية) ص ١٧٤ .

وضعت مكاني قطعة من الحجر يحيط بها ما كان يحيط بي من أناس وأشياء لما استطاعت قطعة الحجر هذه أن تدرك شيئا مما كنت أدركه . فالذات لابد أن تبقى ذاتا (وذاتا واعية) لكي تستطيع أن تعرف . وهذا يعني أنه يجب أن يكون هناك تمييز بين الذات والموضوع على الرغم مما أشرنا إليه من وجود شكل من أشكال الاتحاد بينهما في لحظة المعرفة (١) .

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة تقوم على علاقة بين ذات وموضوع . ولكن ما مدى مشاركة كل من الذات والموضوع في المعرفة ؟ هذه مشكلة من المشكلات الرئيسية التي واجهتها الفلسفة بحلول مختلفة تمام الاختلاف .

فقد ذهب أصحاب المذهب التجريبي أو الواقعي إلى إرجاع كل معرفة إلى التجربة أو الواقع ، وبالتالي فإن العقل قبل التجربة يكون بمثابة صفحة بيضاء أو مرآة تعكس الحقائق الخارجية – وهكذا تطبع هذه الحقائق الخارجية العقل بخاتمها بطريقة ما دون أن يكون للعقل فاعلية أو تأثير يذكر .

أما المذهب العقلي فإنه يذهب – على العكس من ذلك – إلى اعتبار العقل فعالا إلى أقصى حد على أساس أنه الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي .

أما المذهب النقدي فإنه يحاول أن يوفق بين هذين الاتجاهين ، وذلك بتفسير المعرفة على أنها أمر لابد أن يجتمع فيه عنصر صوري وعنصر مادي ، فالعنصر الصوري يرجع إلى طبيعة العقل نفسه ، والعنصر المادي يتمثل في المدركات الحسية (٢) .

وحقيقة الأمر هي أن الفصل الحاسم بين مشاركة الذات ومشاركة الموضوع في عملية المعرفة يعد أمرا بالغ الصعوبة ، إن لم يكن مستحيلا ، وذلك لأن حدث المعرفة يتم عن طريق عملية تركيب بالغة التعقيد بين العقل والموضوع ، (٣) وسنقف على وجهة نظر كل فريق فيما بعد .

---

(١) انظر M.Gex ص ١٣٩ . وكذلك : نظرية المعرفة للدكتور زكي نجيب محمود – ص ٧ وما بعدها (القاهرة ١٩٥٦) .

(٢) أزفلد كولبه : المدخل إلى الفلسفة ص ٢٧٠ .

(٣) انظر Gex ص ١٤١ .

نظرية المعرفة
ومجالات البحث فيها

لقد كانت الفلسفة دائما ولا تزال سعيا وراء المعرفة ، كما كان للبحوث المتعلقة بالمعرفة مكان فى كل فلسفة . ولكن هذه البحوث كانت مختلطة بغيرها من بحوث الفلسفة . فقد أدخل أفلاطون بحوث المعرفة فيما أطلق عليه اسم الجدل ، وضمنها أرسطو فى دراساته عن (ما بعد الطبيعة) ولم يضع كل منهما حدودا فاصلة بين البحوث المتعلقة بالمعرفة وبحوث ما بعد الطبيعة ، ولا بين بحوث المعرفة والبحوث المنطقية البحتة .

وكان أهم ما أثاره القدماء من مسائل حول المعرفة يتركز حول العلم الحقيقى واليقينى المسلم به تسليما مطلقا .

وقد ظل الحال على ذلك أيضا فى فلسفة العصر الوسيط إلى أن جاء العصر الحديث فأفرد لمشكلة المعرفة مكانا خاصا ، وتناول الفلاسفة هذه المشكلة منذئذ بعمق وتفصيل . ولكن مصطلح (نظرية المعرفة) لم يظهر إلى الوجود مع بداية الاهتمام الكبير ببحث هذه المشكلة فى بداية العصر الحديث . فهو مصطلح حديث العهد نسبيا .

وعلى الرغم من اعتبار الفيلسوف الانجليزى جون لوك Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤) المؤسس الحقيقى لنظرية المعرفة ، حيث وضع هذا البحث الخاص بالمعرفة فى صورة العلم المستقل ، وكان كتابه (مقالة فى العقل البشرى) الذى صدر فى عام ١٦٩٠ أول بحث علمى منظم فى أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها [١] – على الرغم من ذلك فإن مصطلح «نظرية المعرفة» لم يظهر إلا بعد ذلك بمدة طويلة [٢] .

---

(١) كوليه : المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨ .

(٢) لايعرف على وجه اليقين متى ظهر مصطلح (نظرية المعرفة) أول مرة . وقد كان يعتقد عادة أنه قد ظهر أول مرة لدى تسلر Zeller فى عام ١٨٦٢ فى كتابه Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie (أهمية نظرية المعرفة ووظيفتها) ، ولكن البحوث الحديثة تشير إلى أن مصطلح (نظرية المعرفة) قد ظهر قبل هذا التاريخ المشار إليه لدى راينهولد Reinhold فى عام ١٨٣٢ فى كتابه : نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقا ، انظر فى ذلك ص ٦٨٣ من المجلد الثانى من أحدث موسوعة فلسفية ألمانية :
Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1972.

فماذا يقصد بمصطلح نظرية المعرفة ؟

يطلق هذا المصطلح بمعنيين : معنى واسع ، ومعنى ضيق [١] أما المعنى الواسع لهذا المفهوم فإنه يشمل كل البحوث الفلسفية الهامة التى تتعلق بظاهرة المعرفة ، مثل : المنطق وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع والتاريخ وميتافيزيقا المعرفة .

أما المعنى الضيق لمفهوم نظرية المعرفة فيراد به «العلم الذى يبحث فى ماهية المعرفة ومبادئها وأصولها ومنابعها وشروطها ونطاقها وحدودها» .

وعلى الرغم من أن البحوث المعرفية بهذا المعنى مبثوثة بالتفصيل فى ثنايا كل الفلسفات القديمة والوسيطة - كما سبق أن أشرنا - فإن نظرية المعرفة ، بمعنى كونها فرعاً أساسياً ومستقلاً ، مرتبطة على وجه الخصوص بظروف مشكلات الفلسفة والعلم فى العصر الحديث [٢] .

وفى تناولنا هنا لمبحث المعرفة سنقتصر على تناول المشكلة من حيث المعنى الضيق لنظرية المعرفة ، وذلك من خلال الحديث عن النقاط الرئيسية التالية :

١ - النظر فى إمكان المعرفة .

٢ - النظر فى طبيعة المعرفة .

٣ - النظر فى مصادر المعرفة وأدواتها .

وسنحاول أن يكون حديثنا عن هذه النقاط موجزا بقدر الإمكان وقريباً من ذهن طالب الفلسفة المبتدئ .

---

(١) يورد كولبه (المدخل إلى الفلسفة ص ٣٧) معنيين لنظرية المعرفة : أحدهما وهو المعنى الأعم ويراد به العلم الذى يبحث فى مادة العلم الإنسانى ومبادئه الصورية .
وثانيهما وهو المعنى الأخص ويقصد به العلم الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها المادية .

(٢) الموسوعة التاريخية للفلسفة السابق ذكرها جـ ٢ ص ٦٨٣ .

(١)

إمكان المعرفة

أولا : مذهب الشك :

- مفهوم الشك
- الصور المختلفة لمذهب الشك
- نقض مذهب الشك
- الشك المنهجى أو الفلسفى

ثانيا : المذهب الاعتقادى أو مذهب التيقن

- العقليون والتجريبيون
- المذهب النقدى

إمكان المعرفة

عندما نتحدث عن إمكان المعرفة ، وعما إذا كان فى استطاعة الإنسان أن يصل إلى معرفة صحيحة أم لا ، يفترض حديثنا هذا أن هناك شيئا مسلما به وهو موضوع المعرفة . وقد سبق لنا أن قلنا إن الفلسفة لا تبدأ من فراغ (١) . وإنما تفترض أن هناك حقيقة موجودة ، وترى أن واجبها يتمثل فى البحث عن هذه الحقيقة والسعى وراء معرفتها ، فهناك ارتباط وثيق بين الحقيقة والمعرفة لدرجة أنه لا توجد أى منهما دون الأخرى . فليس هناك معرفة بدون حقيقة ، كما لا يمكن أن تقوم حقيقة خارج المعرفة . وبدون اشتراط الحقيقة لا نستطيع أن نخطو خطوة واحدة فى مجال نظرية المعرفة . فالحقيقة هى الأساس وهى الهدف لكل بحث فى مجال نظرية المعرفة . وتتمثل الحقيقة فى البداية كمشكلة وفى النهاية كهدف وكموضوع للمعرفة (٢) . ولعل هذا هو السبب فى أن بعض المؤلفات تبدأ فى هذا الصدد بمناقشة مشكلة الحقيقة قبل الحديث عن مشكلة المعرفة (٣) .

وسيكون بحثنا هنا إذن مبنيا على أساس هذا الافتراض . والتسليم بوجود حقيقة ليس تسليما بشىء خارج عن نطاق الفلسفة أو التفلسف ، وإنما هو تسليم بأمر يعد شرطا ضروريا وحاسما للتفلسف ، وبدون ذلك يكون التفلسف بمثابة حرب مع طواحين الهواء ، ولغوا باطلا لا يجدر بالإنسان أن يشغل نفسه به .

ومع ذلك فقد كان هناك من تشكك فى المعرفة وفى الحقيقة على السواء ، وذهب فى ذلك إلى أقصى حدود التشكك .

ورأينا واحدا من أعلام السوفسطائية وهو جورجياس (٤٨٠ – ٣٧٥ ق.م) يذهب فى كتاب له أسماه (اللاوجود) إلى القول بالقضايا التالية :

١ – لا يوجد شىء .

٢ – إذا كان هناك شىء فالإنسان قاصر عن إدراكه .

---

(١) انظر ص ٨٠ من هذا الكتاب .

(٢) Von kibéd ص ١١ ، ٤٧ .

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب هنترميد : الفلسفة . أنواعها ومشكلاتها .

٣ – إذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس [١] .

وكادت الموجة السوفسطائية أن تقضى على الفلسفة لولا أن قيض الله لها سقراط الذى عمل على انتشالها من بين براثن العبث السوفسطائى ، ورد لها اعتبارها .

ويمكن القول بوجه عام بأن هناك فيما يتعلق بإمكان المعرفة اتجاهين رئيسين : اتجاه ينكر إمكان المعرفة ، وينفى قدرة الإنسان على الحصول على معارف يقينية ، واتجاه آخر يقول بإمكان المعرفة ، وبأن الإنسان لديه القدرة على الوصول إلى معارف يقينية . ويسمى أصحاب الاتجاه الأول بالشكاك أو أصحاب مذهب الشك ، كما يسمى أصحاب الاتجاه الثانى بالاعتقاديين أو أصحاب مذهب التيقن أو المذهب القطعى .

وفيما يلى نتناول هذين الاتجاهين بشىء من التفصيل ، بادئين بمذهب الشك .

---

(١) انظر فى ذلك : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٤٨ وما بعدها . وانظر فى مناقشة هذه القضايا كتاب : مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٤٧ وما بعدها .

أولا : مذهب الشك (١)

مفهوم الشك :

لقد كان لمفهوم الشك Scepticism فى أصله اليونانى معنى يختلف اختلافا تاما عن المعنى الذى نفهمه منه اليوم . فقد كانت الكلمة اليونانية (اسكبتستاى) Skeptesthai التى اشتق منها مفهوم الشك – تعنى الفحص بعناية أو البحث والتنقيب . ويمكن اعتبار هذا الفهم لهذه الكلمة مبدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد . ولكن معنى الكلمة قد تغير على مر العصور وأصبحت كلمة (الشاك) تعنى ذلك الإنسان الذى يتخذ موقفا معرفيا معينا ، وهو موقف يتمثل – على وجه التحديد – فى إنكار المعرفة .

وهكذا لم يعد مفهوم (الشاك) يعنى أن الشاك هو أحد الباحثين الذين يتخذون موقفا نقديا غير مثقل بأحكام سابقة ، وإنما أصبح يعنى – على خلاف ذلك – أنه أحد المفكرين الذين ينكرون إمكان المعرفة سواء كان هذا الإنكار جزئيا أو إنكارا كليا شاملا لكل المعارف . وبذلك يرفض الشاك كل شكل من أشكال الجهد الفلسفى الذى يسعى إلى الحصول على المعرفة .

وقد كان مذهب الشك ولا يزال هو الخصم المزعج للفلسفة ، إذ أنه فى جوهره يعنى هدم الفلسفة والفكر بوجه عام . ومن هنا فإن أصعب المآخذ التى يمكن أن توجه ضد نظرية من النظريات هو مأخذ الشك ، لأن ذلك يعنى أنها حينئذ تنكر أصلا الشروط البديهية لإمكان قيام نظرية من النظريات ، وإذن تنازع فى مضمونها هذا الذى تفترضه لصحتها (٢) .

---

(١) انظر مزيدا من التفصيل حول هذا الموضوع فى بحثنا : الفلسفة ومشكلة الشك . وراجع أيضا كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٥٦ وما بعدها .

(٢) الفلسفة ومشكلة الشك ص ١٢٤ – ١٢٦ .

الصور المختلفة لمذهب الشك

يتخذ مذهب الشك صورا عديدة تتمثل أساسا فى صورتين رئيسيتين هما : الشك الكلى والشك الجزئى ، ويندرج تحت كل منهما صور أخرى .

فالشك الكلى ينقسم إلى قسمين هما :

١ - الشك الكلى المعرفى : وهذا النوع من أنواع الشك ينكر كل صورة من صور المعرفة . ويؤخذ مفهوم المعرفة هنا فى أوسع معانيه .

٢ - الشك الكلى فى الحقيقة : وهذه الصورة من صور الشك الكلى أشمل من صورة القسم الأول ، فالشك هنا لا ينكر إمكان معرفة الحقيقة فحسب . وإنما ينكر الحقيقة ذاتها .

وهناك صورة أخرى تقترب من مذهب الشك الكلى يمكن تسميتها بالشك المنطقى الكلى . وهذا الشك ينكر صحة أى نوع من أنواع قواعد الاستنباط وهو اتجاه خال من التناقض من حيث المبدأ طالما أنه لم يقدم تعليلا أو تأسيسا لوجهة نظره . وذلك لأنه إذا أعطى مثل هذا التعليل فسيكون ذلك بالنسبة له بمثابة تناقض ذاتى .

ولكن هذا الاتجاه لا يمكن تحقيقه عمليا ، ويتحتم عليه فى نهاية الأمر إما أن يوسع من دائرته فيصير شكا كليا فى المعرفة ، أو أن يأخذ بصورة من صور الشك الجزئى الذى يرفض فيه المرء قواعد معينة فقط للاستنتاج .

وأما الشك الجزئى فيندرج تحته أيضا عدة صور أهمها ما يأتى :

الشك التجريبى : - وهذا اللون من ألوان الشك قد يكون متعلقا بأسس العلوم التجريبية (فيكون شكا فى الأسس) ، أو متعلقا بإمكان التوصل إلى أقوال عامة فى العلوم التجريبية (فيكون شكا فى التنبؤات) ، أو يكون متعلقا باستنتاجات الاستقراء (فيكون شكا فى الاستقراء)

وهناك أيضا مذهب شك أخلاقى . ومن أهم أسبابه الرئيسية اختلاف التعاليم والنظريات الأخلاقية التى يؤخذ بها فى دائرة الأديان وفى خارجها أيضا لدى مختلف الشعوب وفى مختلف العصور . ويكمن هنا - فيما يختص بهذا السبب - شبه بموقف الشك الكلى .

وقد يكون الشك الأخلاقى مصحوبا بشك دينى أو شك في المعنى أو المغزى ، وليس هنا مجال تفصيل القول في ذلك كله [١] .

نقض مذهب الشك :

ولمذهب الشك تاريخ طويل منذ العصر اليونانى حتى الآن [٢] وقد بذلت محاولات عديدة لنقض هذا المذهب .

وقد صور بوخينسكي محاولة القدماء لنقض مذهب الشك على النحو التالى [٣] .

عندما يزعم الشاك أن المرء لا يستطيع أن يعرف شيئا فيمكن مجابهته بسؤال يقول : هل أنت على يقين من صحة هذه القضية التى تدعيها ؟

فإذا كانت إجابته بالإيجاب فإن هذا يعنى أن هناك شيئا يقينيا ، وأن معرفة هذا الشىء أمر ممكن . وعلى ذلك يكون ادعاء الشاك باستحالة المعرفة ادعاء باطلا .

وقد فطن لذلك أحد شكاك اليونان وهو (إقراطيلوس) فامتنع عن الكلام ، وكان يكتفى بتحريك إصبعه .

ولكن أرسطو لاحظ أن إقراطيلوس لم يكن له الحق أيضا فى تحريك إصبعه ، لأن هذه الحركة تعنى التعبير عن رأى ، والشاك لا يجوز أن تكون له آراء [٤] .

---

(١) هناك صور أخرى للشك لايتسع المجال هنا للخوض فيها . انظر : الفلسفة ومشكلة الشك ص ١٣٤ – ١٣٨ .

(٢) كان من الأسباب التى ساعدت على نجاح مذهب الشك فى الفلسفة القديمة ما يأتى :

(أ) حب اليونان للجدل وقد كان ذلك طبيعة فيهم .

(ب) لم يكن التفكير العلمى بالمعنى الصحيح قد نضج لديهم إلى الحد الذى يتضح عنده تفاهة الأساليب الفلسفية القاصرة على التلاعب بالألفاظ .

ومن مدارس الشكاك فى ذلك العصر مدارس : البيرونيين ، وشكاك الأكاديمية ، وصغار الشكاك . (انظر كوليه : المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٣) انظر أيضا فى تطور مذهب الشك فى العصر الحديث بحثنا عن : الفلسفة ومشكلة الشك ص ١٢٧ – ١٣٤ .

(٣) مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٥٣ وما بعدها .

(٤) حصر مؤلفو العرب أنواع الشكاك فى ثلاثة :

(أ) العندية : وهم الذين يذهبون إلى القول بأن كل شىء إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشىء ، أى بحسب نظره فيه : إن حقا فحق وإن باطلا فباطل . وهو مذهب بروتاجوراس السوفسطائى الذى قال أن =

وذهب الغزالى أيضا إلى أن الشكاك - ويعنى بهم السوفسطائيين - يناقضون أنفسهم بأنفسهم ، وذلك لأنهم يعترفون بالمبادىء العقلية كوسيلة للمناظرة فى حين أنهم فى الوقت نفسه ينكرون هذه المبادىء . «فالسوفسطائى كيف يناظر ومناظرته فى نفسه اعتراف بطريق النظر [١]» .

ويتمثل الاعتراض الأساسى على مذهب الشك فى الكشف عما يكمن فى ادعاء الشكاك من «دور» . ومضمون هذا الاعتراض هو أن الشاك حين يدعى أنه ليست هناك معرفة فإنه يدعى فى الوقت نفسه بالضرورة أن دعواه معرفة من المعارف . وبذلك تكون دعواه قد نقضت نفسها بنفسها [٢] .

وهكذا نجد أن مذهب الشك لا يستقيم فى حقيقة الأمر «إلا بالإنكار التام لحق العقل فى إصدار أى حكم من الأحكام ، حتى الحكم بأننا لا نستطيع أن نعلم شيئا على سبيل اليقين (وهو قول الشكاك أنفسهم) ، فإن هذا الحكم أحد أحكام العقل ، ويجب بمقتضى مذهب الشك نفسه أن يوضع موضع الشك . وهو أيضا دعوى لا يمكن البرهنة على صحتها ، على حد قول الشكاك لأنهم ينكرون إمكان البرهنة على أى دعوى من الدعاوى . فمذهب الشك إذن مذهب يناقض نفسه» [٣] .

ويعتبر مذهب الشك بمثابة أزمة فى حياة العقل ، يثير فيه ظلمات الحيرة ، ويبعث القلق فى جوانب النفس ، فيملؤها ضيقا ويأسا إذا استمر مسيطرا عليها وقتا طويلا .

وإذا كان قدماء الشكاك قد خدعوا أنفسهم بما خيل إليهم من أن الشك يجلب لهم هدوء البال وراحة النفس ، فإن هذا الاطمئنان الظاهرى لم يكن ليجعل غالبية الناس تستريح إلى هذا المذهب أو تركن إليه وتتنازل عن طمأنينة اليقين الحقيقية مفضلة عليها قلق الشك . فهذا وضع معكوس لا يمكن أن يدوم طويلا .

= الإنسان مقياس كل شىء .

(ب) العنادية : وهم الذين يذهبون إلى أن إدراك حقيقة أى شىء - على فرض وجودها - فوق مقدور البشر ، وأن كل ما ندركه من الأشياء إنما هو ظواهرها المتغيرة فى كل آن ، وهذا هو رأى جورجياس السوفسطائى .

(جـ) اللا أدريون : وهم أصحاب «بيرون» الذى ذهب إلى الشك المحض وأمسك عن الجزم بأى شىء أحق هو أم باطل (الطوسى فى حاشية المحصل للرازى ص ٢٣ ، والفصل لابن حزم ج ١ ص ٨) . انظر (المدخل إلى الفلسفة) ص ٢٨٣ من تعليق الدكتور أبو العلا عفيفى .

(١) الغزالى : معيار العلم . القاهرة ١٩٦١ ص ٢٤١ .

(٢) انظر : الفلسفة ومشكلة الشك ص ١٣٩ .

(٣) كولبه : المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٥ وما بعدها .

«ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشتد فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب . يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذى أكده سقراط وأفلاطون وأرسطو . وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفى دينى صوفى باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية . وشك فرنسا فى القرن السادس عشر قد أعقبه يقين دينى عند شارون وتجريبى عند بيكون وأتباعه ، وعقلى عند ديكارت ومدرسته . وشك هيوم قد دحضه كانت بمذهبه النقدى [1]» .

الشك المنهجى :

ومن الواضح أن الشك الذى نتحدث عنه هنا ، والذى ينكر إمكان المعرفة ، يختلف اختلافا تاما عن نوع آخر من الشك يسمى بالشك المنهجى . ونسميه أيضا بالشك الفلسفى [2] إذ أن هذا الشك المنهجى أو الفلسفى لا يرفض الحقيقة ، ولا يذهب إلى حد التمادى فى الجمود على إنكار قدرة الإنسان على المعرفة ، وإنما هو – كما قال ديكارت : –

«وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحا [3]» أو هو مجرد طريق للوصول إلى الحقائق كما يقول الإمام الغزالى :

«الشكوك هى الموصلة إلى الحقائق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال» [4] .

ويعتبره ديكارت أمرا ضروريا للباحث عن الحقيقة ، فنجده يقول فى كتابه (مبادىء الفلسفة) :

---

(١) أسس الفلسفة للدكتور الطويل ص ٢٠٨ .

(٢) رغم أن مذهب الشك يعتبر أيضا نوعا من الجهد الفلسفى ، لأن صاحبه يتفلسف – رغم أنفه – إلا أننا لا نسميه شكافلسفيا ، لأنه يرفض ما تسعى الفلسفة جاهدة للوصول إليه وهو البحث عن الحقيقة والسعى وراء معرفتها . ومن أجل ذلك سميناه فى بعض بحوثنا الأخرى بالمذهب الارتيابى أو بالارتيابية .
(انظر كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، ص ٥٠ وما بعدها .)

(٣) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤) ميزان العمل للغزالى ص ٤٠٩ .

«... للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة فى حياته إلى أن يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر الإمكان [١]» .

ويقول أيضا فى كتابه (مقال عن المنهج) :

«... نظرا لرغبتى ... فى أن أفرغ للبحث عن الحقيقة ، رأيت أنه يجب على ... أن أنبذ كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك ، على أنه باطل على الإطلاق ، وذلك لأرى إن كان لا يبقى فى اعتقادى بعد ذلك شىء لا يحتمل الشك ...» [٢]

وهكذا يتضح لنا أن الشك المنهجى يعتبر طريقا مشروعا فى الفلسفة ، بل تذهب إلى القول بأنه المنهج الفلسفى الأصيل الذى لابد منه لكل تفلسف جاد يهدف إلى الوصول إلى المعارف اليقينية التى تقوم على أسس سليمة .

وإذا كان هذا المنهج الفلسفى قد ظهر فى تاريخ الفلسفة فى صورة نموذجية لدى كل من الغزالى وديكارت [٣] ، فإن ذلك لا يعنى أنهما كانا أول من اهتدى إليه على الإطلاق . وديكارت نفسه يتحدث عن منهجه قائلا : «وهو منهج ليس فى الحق بجديد ، إذ لا شىء أقدم من الحقيقة» [٤] .

فقد كانت بذور هذا المنهج ماثلة لدى كل من سقراط وأرسطو .

فإذا تأملنا منهج التهكم والتوليد الذى اتخذه سقراط وجدنا أن جانب التهكم فيه ، وهو الجانب السلبى ، ليس فى حقيقة أمره إلا الشك المنهجى يقصد به سقراط تحرير العقل من الأخطاء ، وتطهيره من الأباطيل السوفسطائية وذلك بإثارة التساؤلات والشكوك .

وبعد ذلك يأتى دور التوليد وهو الجانب الإيجابى من منهج سقراط . وفى هذه المرحلة يعمل على توليد الحقيقة من النفوس بعد أن يكون قد طهرها من الأوهام .

ولم يغب عن ذهن أرسطو ما للشك المنهجى من أهمية بالغة لكل باحث عن الحقيقة .

---

(١) مبادىء الفلسفة لديكارت ص ٥٣ .

(٢) المقال عن المنهج لديكارت . ترجمة : محمود الخضيرى . القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٤٨/ ١٤٩ .

(٣) انظر كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت .

(٤) التأملات لديكارت (الترجمة العربية) ص ٣٨ .

ولهذا نجده يقول : «إن الذين يقومون ببحث علمى من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى ، فلا يعرفون الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكوه» [١] .

وكان أبو هاشم المعتزلى (المتوفى عام ٩٣٣م) يرى أن الشك ضرورى لكل معرفة ، ويعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلى من غير سابقة شك تحصيل حاصل [٢] .

وقد أكد هيوم Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) على أهمية ما أسماه بالشك العلمى أو الأكاديمى واعتبره ضروريا لكل بحث نزيه ، لأنه يبعث على مواصلة النظر فى الأمور ، وإمعان التفكير فيها ، ومواصلة اختبارها من غير توقف [٣] .

وهكذا يشكل الشك المنهجى أو الفلسفى - فى مقابل الشك المذهبى - الإمكان الأساسى الثانى للفكر الإنسانى .

والشك الفلسفى هو أيضا شك «راديكالى» متطرف مثل الشك المذهبى ، إذ هو يفحص ويشك - مثل الشك المذهبى - فى كل المعارف القائمة ، ويشك فى إمكان المعرفة ، ويأخذ فى اعتباره كل إمكانات الضلال فى الفكر ، ويمتد أيضا إلى «المعارف» الشكية المذهبية التى أضحت اليوم إلى حد ما اعتقادات جامدة - وبالنظر إلى هذه الناحية نجد أن الشك الفلسفى أكثر تطرفا من الشك المذهبى .

وإذا تم تنفيذ الشك الفلسفى بكل نتائجه وتطرفه ، ولم ينخفض إلى مجرد شك مذهبى أو يتجمد - فإنه يستطيع أن يصل إلى تأسيس فلسفى للحقيقة . وهذا التأسيس يتضمن فى الوقت نفسه التغلب على مذهب الشك [٤] .

وقد عرضت علينا فلسفة كل من الغزالى وديكارت هذا التأسيس الفلسفى فى صورة رائعة ، بعد رحلة طويلة وصراع مرير مع الشك الفلسفى .

---

(١) نقلا عن أسس الفلسفة ص ٢١٣ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، تأليف دى بور وترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ص ١١٥ ، (القاهرة ١٩٥٧) .

(٣) أسس الفلسفة ص ٢١٥ .

(٤) الفلسفة ومشكلة الشك ص ١٤٤ .

ثانياً : مذهب التيقن

لقد رأينا مدى تهافت مذهب الشك وتناقضه وتخبطه . وإذا كان هذا المذهب قد انتهى بالعقل الإنسانى إلى مرتبة العجز عن إصدار حكم من الأحكام فإن معنى ذلك أنه قد نزل بالإنسان إلى مرتبة دنيا هى أقرب إلى منزلة الحيوان الذى لا يعقل ، إذ أن من نتائج مذهب الشك اعتبار عقلنا وفكرنا لغوا باطلا لا معنى له (١) .

وإذا ألغى مذهب الشك وظيفة العقل الإنسانى الذى وهبه الله للإنسان ليهديه فى حياته ويعقل به ، فقد ألغى فى الوقت نفسه الفارق الأساسى بين الإنسان والحيوان .

وهكذا يتنازل مذهب الشك – فى حقيقة أمره – عن إنسانيةالإنسان . ولكن هذا المذهب لم يعد له وجود من حيث اعتباره نظرية من نظريات المعرفة ، وإن كان الشك قد بقى لدى بعض فلاسفة العصر الحديث كمنهج لا كمذهب (٢) .

وإذا كان مذهب الشك لا يجد حدودا لجهل الإنسان ، فإن مذهب التيقن أو المذهب الاعتقادى أو الدجماطيقية Dogmatism (٣) يقف فى الجانب المقابل ، ويذهب إلى القول بقدرة الإنسان بلا حدود على الوصول إلى معارف يقينية .

ومن الطبيعى أن تكون أول مهمة أساسية أمام أصحاب هذا المذهب فى طريق دعم رأيهم هى تقويض دعائم مذهب الشك ، وقطع الطريق أمام أصحابه حتى لا يعبثوا بالعقل الإنسانى ومعارفه .

ولهذا رأينا سقراط مثلا يتصدى لدحض مذاهب السوفسطائيين لكى يقيم بناء آخر يتمثل فى الثقة المطلقة فى العقل الإنسانى وقدراته .

فقد رأى سقراط أن السوفسطائيين يعتمدون فى دعاواهم ومزاعمهم على اشتراك

---

(١) المرجع السابق .

(٢) كولبه : المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٥ .

(٣) يترجم هذا اللفظ أيضا فى بعض المؤلفات العربية بمذهب اليقين ، أو بالنزعة التوكيدية الإيقانية ، أو بالمذهب القطعى

الألفاظ وغموض المعانى ، فاتجهت جهوده إلى تحديد الألفاظ والمفاهيم بغية الوصول إلى الحد الكلى ، وذلك عن طريق الاستقراء . وهكذا كان له فضل توجيه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء . وبذلك أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعانى التى تصادفنا لدى كل من أفلاطون وأرسطو .

وكان لأرسطو أيضا دور عظيم فى الكشف عن أغاليط السوفسطائية وإثبات إمكان المعرفة ، وقدرة العقل على إدراك الماهيات ، وهى الصور الكلية بينما يقف الحس عند الصور الجزئية التى تتمثل فى إدراك الحس للعوارض التى تتقوم بها الماهية [١] .

وتوالت جهود الفلاسفة فى هذا المجال ، وهكذا نرى أن مذهب التيقن كان على النقيض من مذهب الشك ، وأصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاديون هم بصفة عامة أصحاب كل من المذهب العقلى والمذهب التجريبى . فقد كان كل منهما يعتقد اعتقادا جازما فى مصدر المعرفة الذى يأخذ به ، ثم لا يرى بعد ذلك أى عائق يعوق الإنسان عن أن يستقى من ذلك المصدر علما بكل شىء .

العقليون والتجريبيون :

فالعقليون عندما يذهبون إلى القول بأن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة ، بمعنى أن المعرفة تبدأ انطلاقا من مبادىء عقلية صرفة لا مجال فيها لخبرة الحواس ، ومن هذه المبادىء يمكن استنباط علم كامل بحقائق كل الأشياء - عندما يذهب العقليون إلى هذا الحد ، فإن دعواهم هذه تعنى أنه ليس أمام العقل الإنسانى أى مانع يحول دون الوصول إلى المعرفة الكاملة .

كما أن أصحاب المذهب التجريبى عندما يذهبون أيضا إلى اعتبار التجربة الحسية المصدر الوحيد للمعرفة ، فإن هذا يعنى أنهم لا يرون هناك أى عائق يمكن أن يحد من المعرفة إذا كانت الظروف أمام الحواس مهيأة فى الاتصال بالأشياء التى يراد معرفتها .

وإذا قلنا إن كلا من العقليين والتجريبيين اعتقاديون فذلك لأنهم لم يلتفتوا إلى أن ما اعتمدوه مصدرا للمعرفة هو نفسه فى حاجة إلى اختبار وتحليل ، فنقطة الانطلاق أو الابتداء

(١) أسس الفلسفة ص ٢١٦ - ٢١٧ .

لديهم هى فى واقع الأمر ليست كذلك نقطة البداية ، وإنما هناك ما يسبقها مما قد يظهره التحليل أو النقد (١) .

وهكذا يتضح لنا أن المذهب الاعتقادى أو الدجماطيقى يطلق على الفلسفات التقليدية التى درجت على استنباط أنساقها ونظمها الفلسفية من مبادىء لم تمتحن أو تفحص . ويطلق الفيلسوف (كانت) اسم الدجماطيقية على الأسلوب أو الطريقة التى تكتفى بملكة العقل دون نقد . فالدجماطيقية إذن هى كل فلسفة لم تسبق بنظرية فى المعرفة (٢) .

وقد أصبح مفهوم الدجماطيقية أو المذهب الاعتقادى منذ عهد كانت يستخدم لوصف القضايا أو المذاهب الفلسفية التى لم يسبق التمهيد لها بدراسة معرفية (إبستمولوجية) لما تستند إليه من مقدمات ، أو بدراسة مدى صدق هذه المقدمات (٣) .

المذهب النقدى :

وكما رأينا أن مذهب الشك كنظرية فى المعرفة لم يعد له وجود ، فإننا هنا أيضا نجد أن المذهب الاعتقادى أو الدجماطيقى فى صورته التقليدية لم يعد له وجود تقريبا باعتباره نظرية فى المعرفة ، وذلك منذ أن تناوله (كانت) بالنقد والتفنيد من جميع نواحيه (٤) فقد كان (كانت) أول من وضع نظرية فى توضيح مصدر الدجماطيقية وتفنيدها ورأى أنه قبل أن يقيم بناء فلسفيا عليه أن ينهض أولا للقيام بما لم يقم به الاعتقاديون وهو نقد العقل البشرى ذاته وفى هذا يقول كانت فى كتابه (نقد العقل الخالص) :

«لا يجوز للمرء إطلاقا أن ينتظر هنا نقدا للكتب ولمذاهب العقل الخالص ، وإنما (المقصود هو) نقد قوة العقل الخالص ذاتها ، وإذا كان هذا هو الأساس فحينئذ فقط يكون لدى المرء معيار يقينى يقيم به المضمون الفلسفى للمؤلفات القديمة والحديثة فى هذا المضمار» (٥) .

---

(١) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ص ١٠٥ وما بعدها .

(٢) الموسوعة التاريخية للفلسفة Hist. Wb. d. philos.
المجلد الثانى ص ٢٧٧ – انظر أيضا المعجم الفلسفى ليسف كرم وآخرين : ص ٩٤ (١٩٧١) : يطلق المذهب الدجماطيقى قديما فى مقابل مذهب الشك ، وحديثا أو ابتداء من كانط فى مقابلة الفلسفة النقدية .

(٣) كوليه : المدخل ص ٢٧٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٨٩ .

(٥) Kant : Kritik der reinen Vernunft, p. 95, Hamburg 1962.

وهكذا لا تقتصر الفلسفة النقدية على مجال معين من المجالات المختلفة للمعرفة ، وإنما تريد أن تستوعب جميع مجالات المعرفة البشرية لكى تعيد النظر فيها على ضوء فهمها لطبيعة العقل البشرى نظريا كان أم عمليا .

وقد انتهى كانت إلى موقف وسط بين العقليين والتجريبيين . فالمعرفة عنده تستقى مادتها من الإحساس ، ولكن هذه التأثيرات الحسية التى تأتى من الخارج فى صورة غير منتظمة لابد أن تنتظم تحت ما هو مفطور فى العقل من قوالب أو مقولات ، فيصوغها العقل فإذا هى مدركة إدراكا حسيا بعد أن كانت أشتاتا مبعثرة من الإحساسات ، ومن المدركات الحسية يكون العقل مدركاته العقلية ، ومن هذه يكون أحكامه التى تصدق على العالم الخارجى صدقا مطلقا (١) .

وهكذا يعد المذهب النقدى - بجانب كل من المذهبين العقلى والتجريبى صورة من صور مذهب التيقن باعتبار أنه يقول بإمكان المعرفة (وإن كان ذلك بشروط معينة لابد من توافرها) وذلك فى مقابل مذهب الشك .

ولكن المذهب النقدى من ناحية أخرى - بصرف النظر عن الاعتبار المشار إليه - يقف فى الجانب المقابل لمذهب التيقن .

---

(١) نظرية المعرفة للدكتور زكى نجيب محمود ص ١١٢ .

(٢)
طبيعة المعرفة

أولا : المذهب الواقعى :

- الواقعية الساذجة .
- الواقعية النقـدية .

ثانيا : المذهب المثالى :

- المثـالية الذاتيـة
- المثالية الموضوعية
- المثـالية النقـدية

طبيعة المعرفة

ما هى المعرفة ؟ أو بمعنى آخر : ما هى طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها ؟

هذا هو السؤال الرئيسى الذى نريد أن نتناوله الآن بالدراسة .

وقد شغل هذا السؤال العديد من الفلاسفة ، وحاولوا الإجابة عنه بطرق مختلفة . وانصبت المحاولة فى هذا الصدد على معرفة كيفية العلم بالأشياء ، أى كيفية اتصال القوى المدركة لدى الإنسان بموضوعات الإدراك وعلاقة كل منهما بالأخرى .

وأهم المذاهب الفلسفية فى هذا المجال مذهبان أساسيان هما :

المذهب الواقعى realism والمذهب المثالى Idealism

وفيما يلى عرض موجز لكل منهما .

أولا : المذهب الواقعى

المذهب الواقعى هو ذلك المذهب الذى يقول «بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه ، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل ، وليست الأمور المدركة فى التجربة سوى رموز فى العقل ، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية» (١) .

ومن أهم صور هذا المذهب صورتان رئيسيتان هما :

الصورة الأولى وتسمى بالواقعية الساذجة ، والصورة الثانية وتسمى بالواقعية النقدية ، وسنتناول كلا منهما على حدة .

١ - الواقعية الساذجة :

تذهب الواقعية الساذجة إلى اعتبار الحقائق الخارجية أصلا . واعتبار أفكارنا عن هذه الحقائق صورة مطابقة لها ، وبهذا تتحدد العلاقة بين الحقائق الخارجية وبين أفكارنا عنها على أنها علاقة مشابهة أو مماثلة (١) .

---

(١) كولبه : المدخل إلى الفلسفة ص ٢١١ .

وهذا هو موقف الفكر العادى الذى يسلم بوجود خارجى للأشياء مستقل عن الذات . فالمعرفة إذن هى عبارة عن صورة مطابقة لحقائق الأشياء كما هى فى العالم الخارجى ، أو هى : تصوير دقيق لما هو واقع فى الخارج دون زيادة أو نقصان . فالإنسان العارف هنا مثله مثل آلة التصوير التى تقوم بالتقاط صورة متطابقة مع الأصل تطابقا تاما .

وهكذا تثق الواقعية الساذجة ثقة عمياء فى مدركات الحس دون أى نقد أو اختبار . ولهذا يعتبر هذا المذهب فى واقع الأمر مرحلة سابقة على التفكير العلمى والفلسفى ، إذ لا تخضع المعرفة لدى الواقعية الساذجة للتفكير النقدى (٢) .

وعلى الرغم من أن الفكر العادى يسلم بنظرية الواقعية الساذجة تسليما لا حد له ، وعلى أساسها يتم التفاهم بين الناس فى حياتهم العملية العادية ، إلا أننا عندما نولى وجهنا شطر العلم ونصغى لما يقول ، نرى أن هذه النظرية تبدأ فى الانهيار ، ويجد المرء نفسه مضطرا للبحث عن نظرية أخرى تعطى له الثقة فى مدركاته .

فالعلم يبين لنا أن ما لدى الفكر العادى من أفكار عن الأشياء الخارجية لا يمثل فى واقع الأمر الفكرة الصحيحة عن هذه الأشياء .

وإليك بعض الأمثلة فى هذا الصدد :

١ – نرى بالعين المجردة كلا من الشمس والقمر قرصين صغيرين ، ولكن العلم يثبت لنا خطأ هذا التصور الذى لا يتطابق على الإطلاق مع حقيقة كل من الشمس والقمر .

٢ – نرى أمامنا منضدة ونقول إنها مصنوعة من مادة صلبة : ونبنى هذا الحكم على ما فى ذهننا من صورة عن هذه المنضدة . ولكن الواقع هو أن الصورة الذهنية التى لدينا عن هذه المنضدة تختلف اختلافا تاما عن حقيقتها ، فالحواس التى نقلت إلينا هذه الصورة أخطأت تماما فيما نقلته .

فالمنضدة ليست مادة صلبة كما تبدو ، وإنما هى مكونة من طاقات كهربية – من

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٨ .

(٢) أسس الفلسفة ص ٢٢٢ .

إلكترونات وبروتونات – أى من شحنات كهربية موجبة وسالبة . وتجمع هذه الشحنات بعضها إلى بعض على هذا النحو وبهذا الوضع هو الذى خدع الحواس وجعلها تنقل إلينا صورة معينة للمنضدة لا تنطبق على حقيقة المنضدة فى ذاتها [١] .

٣ – يقول علماء الفسيولوجيا إنه لا توجد ألوان فى العالم الخارجى كما تبدو للفكر العادى ، فكل الألوان تنشأ ابتداء فى أعيننا نتيجة تأثيرات موجات ضوئية معينة تسقط على أعيننا [٢] .

وهكذا يتضح لنا خطأ ما تدعيه الواقعية الساذجة من أن الفكرة التى يكونها المرء بحواسه عن الأشياء التى يدركها هى صورة طبق الأصل للشىء المدرك .

٢ – الواقعية النقدية :

رأينا مدى فشل الواقعية الساذجة فى إعطاء تفسير صحيح للمعرفة . وقد دعا ذلك الباحثين إلى القيام بإجراء تعديلات عليها . وقد تمخضت هذه التعديلات عن تحويل الواقعية الساذجة إلى مذهب واقعى نقدى ، وهو المذهب الذى أقرته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمى .

وتتلخص الفكرة التى تقوم عليها الواقعية النقدية فى أن الحس يدرك حقائق الأشياء ، ولكن هذه الحقائق لابد من إخضاعها للنقد والتمحيص فى ضوء قوانين العلوم الطبيعية . فهذه العلوم تعتبر المادة شيئا حقيقيا له وجود واقعى متعين فى الخارج ، ولكن ما تدركه الحواس من كيفيات هو من عمل الذهن [٣] .

وكانت الواقعية الساذجة – كما رأينا – قد سلبت من العقل كل الوان الفاعلية ، وجعلته مجرد متقبل تنطبع فيه صور الأشياء دون أن يكون له أدنى تأثير فى تكوين المعرفة .

ولكن تحليل معارفنا يثبت بطلان ذلك ، فنحن وإن كنا نتلقى من الخارج المادة الأولية للمعرفة ، فإن هذه المادة تخضع فى داخلنا للتأليف والتركيب ، وتكون نتيجة ذلك تكوينات عقلية

---

(١) د. يعقوب فام : البراجماتزم ص ٢٩ ، ٧٧ .
(٢) بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٧٣ .
(٣) أسس الفلسفة ص ٢٢٣ .

هى أساسية فى معارفنا رغم أنه لا تطابق بينهما وبين عالم الأشياء [١] .

فاللون الأحمر الذى ندركه فى الوردة مثلا ليس مطابقا لما هو موجود فيها ، إذ أن ما ينبعث من الوردة هو موجات ضوئية لها طول معين ، وعندما تلتقى هذه الموجات الضوئية بالعين تنتقل عن طريق الأعصاب إلى المخ ، وتتحول إلى اللون الأحمر كما نعرفه .

ولكن هذه الموجات الضوئية التى انتقلت من الوردة إلى العين ليست حمراء فى ذاتها ، وإلا لكنا نرى خطوطا حمراء ممتدة من الوردة إلى العين ، لكن المسافة بين الوردة والعين – رغم مرور الموجات الضوئية الصادرة من الوردة خلالها – تكون بدون لون .

وهذا يعنى أن اللون الأحمر قد تكون فى داخل الجسم على أساس موجات الضوء التى وردت إليه من الخارج . وإذن يتضح لنا أن اللون الأحمر للوردة ليس على نفس الصورة التى ندركه فيها [٢] .

فالعلاقة بين الشىء موضوع الإدراك والصورة التى أحصل عليها عن طريق إدراكى لهذا الشىء ليست علاقة التطابق التام كما تظن الواقعية الساذجة .

فهناك أمور تعد من لوازم الأشياء بصفة دائمة تتمثل فى الامتداد والشكل والصلابة والعدد والحركة أو السكون ، ويسميها جون لوك بالصفات أو الكيفيات الأولية ، وهناك صفات أو كيفيات ثانوية مثل اللون والطعم والرائحة والحرارة والصوت لا يكون وجودها فى الأجسام على سبيل الدوام ، وليس فى الأجسام شىء يتطابق مع هذه الصفات فى ارتباط بسيط وطبيعى مثلما هو الحال فى الصفات الأولية . ولكن يجب أن تشتمل الأجسام على قوى تبعث فى نفوسنا الانطباع بهذه الصفات الثانوية [٣] .

وكل من الصفات الأولية والثانوية يأتى إلينا من الشىء الخارجى عن طريق حواسنا ، لكن ما يأتى إلينا من صفات أولية يكون صورة مطابقة للواقع ، أما الصفات الثانوية فيتم تكوينها داخلنا بحيث لا تكون صورة مطابقة للواقع وإن تكن دالة عليه . ومن مجموع الصفات الأولية والثانوية التى تأتى إلينا من الشىء الخارجى يأخذ العقل فى تركيب أفكاره عن هذه

---

(١) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ص ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣ وما بعدها .

(٣) انظر كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٢٠٦ .

الأشياء .

وهكذا يتبين لنا أن الواقعية النقدية حين تجعل الواقع مصدر معارفنا فإنها «لا تتسرع بوصف معرفتناكلها بوصف واحد ، كأنها كلها من طبيعة واحدة ، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه فى أجزائها ، وماذا يختلف وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبيهه ، وماذا لا يصورها» (١) .

(١) نظرية المعرفة للدكتور زكى نجيب محمود ص ٢٥ ، ٢٨ .

ثانيا : المذهب المثالى

المذهب المثالى فى مجال نظرية المعرفة هو مذهب يرى أن كل ما يمكن معرفته من الأشياء إنما هو فى أصل طبيعته شىء عقلى .

وتتفق كل الاتجاهات المثالية فى أساس مشترك بينها وهو القول بأن العالم الخارجى أو عالم الأشياء يرجع إلى أفكار أو تصورات ، وأن وجوده ليس مستقلا عن العقل الذى يدركه (١) .

ولكن هذه الاتجاهات المثالية – رغم التقائهاعند هذا الأساس – تختلف وتبتعد عن بعضها فيما يتعلق بالتفاصيل .

فالاتجاه الذى يعتبر أن هذه الأفكار هى مجموعة أعمال ذهنية فى عقل فرد يسمى بالمذهب المثالى الذاتى . أما إذا اعتبر أن التجربة تتألف دائما من أفكار بدون أن يذكر شيئا عن ذات عاقلة أو ذات لها هذه الأفكار فإنه يسمى بالمذهب المثالى الموضوعى . وهناك مثالية (كانت) المفارقة أو النقدية التى تميز بين صورة العلم ومادته (٢) .

وسنلقى فيما يلى نظره سريعة على هذه الاتجاهات الأساسية المختلفة .

١ – المثالية الذاتية :

تفسر المثالية الذاتية العالم تفسيرا عقليا . فإذا كان الفكر العادى أو المادى يرى أن العالم الخارجى موجود خارج العقل ومستقل فى وجوده عن هذا العقل ، فإننا نرى فيلسوفا من أصحاب النزعة المثالية الذاتية مثل بركلى Berkeley (١٦٨٤ – ١٧٣٥) ينهض لمحاربة هذا الاتجاه ، ويرى أن وجود العالم الخارجى كله يتمثل فى إدراكه (esse est Percipi) فالوجود هو الإدراك (٣) .

ويسير استدلال بركلى فى مثاليته الذاتية على النحو التالى :

«إن كل الأشياء التى نسميها مادة هى موضوعات لتجربتنا . وهى بهذا الوصف لا توجد

---

(١) Gex ص ١٩٩ .

(٢) كوليه ص ٢٩٠ .

(٣) Gex ص ١٩٦ .

فى نظرنا إلا بوصفها إدراكات . فعندما نقول مثلا إن الشجرة توجد ، فنحن نقول إن لدينا إدراكا حسيا أو تجربة نطلق عليها اسم الشجرة . غير أن التجربة ، مهما تكن حيويتها ، لا تضفى – على أى وجه – وجودا موضوعيا مستقلا على الشجرة التى تظل مجرد تجربة . وبالاختصار فالقول إن أى شىء يوجد مرادف للقول إنه يدرك ... فليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن الذى يدخل هذا الوجود فى تجربته» (١) .

وقد وصف بركلى نفسه مذهبه بأنه مذهب لا مادى ، ولكن هذه اللامادية لا تعنى إنكار وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فهى لا تذهب إلى تحويل الأشياء إلى معان ، وإنما تحول المعانى إلى أشياء (٢) .

وهكذا فإنه لا بركلى ولا غيره من المثاليين يذهب إلى حد الادعاء بأن العالم الخارجى غير موجود ، لأن هذا يكون ادعاء متناقضا . فالمثالية حين ترجع هذا العالم إلى أفكار أو إدراكات وتجعله فى وجوده غير مستقل عن العقل الذى يدركه ، فإن ذلك لا يعنى إطلاقا إنكار أو نفى هذا الوجود عن العالم الخارجى . (٣) يقول بركلى فى ذلك :

«إنى لأذهب بالفعل إلى أن موضوعات الحس ليست إلا أفكارا يستحيل أن توجد مالم تدرك ، ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنها لا توجد إلا عندما ندركها نحن . فقد تكون هناك روح أخرى تدركها مع عدم إدراكنا نحن لها . ولا يلزم عن ذلك أن الأجسام تفنى وتخلق من جديد فى كل لحظة أولا توجد على الإطلاق خلال الفترات الواقعة بين إدراكنا لها» (٤) .

فالعالم الخارجى إذن ليس وهما ، فإذا أغمضت عينى عن الأشياء التى أمامى ، ولم أعد أراها أو أحس بوجودها فإن ذلك لا يعنى أنها غير موجوده . وهكذا فإن العقل البشرى لا يخترع المدركات الحسية التى يدركها بل هى مستقلة عنه . ولكن هذا لم يؤد ببركلى إلى الرجوع عن نظريته ، وإنما دعاه إلى تفسير هذه المدركات الحسية بأنها موجودة فى العقل الإلهى (٥) .

---

(١) هنتر ميد : الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ص ٧٠ .

(٢) Gex ص ١٩٦ ، وأسس الفلسفة ص ٢٢٦ .

(٣) Gex ص ١٩٩ .

(٤) نقلا عن : هنتر ميد ص ٧١ – ٧٢ .

(٥) كوليه ص ٢٩٢ .

«فإنه لما كان الله هو العقل الأسمى كان هو باعث أفكارنا ، كما أنه فى الوقت نفسه هو الذى يوجد ما بينها من روابط» (١) .

وهكذا ربط بركلى مذهبه كله بمفهوم الله . فإدراك الله هو الذى يحفظ وجود هذا الكون بقطع النظر عما إذا كانت هناك أية عقول إنسانية تقوم بعملية الإدراك أم لا (٢) .

٢ – المثالية الموضوعية :

نجد لدى أفلاطون صورة من صور المثالية الموضوعية ، وذلك من حيث إنه «ينظر إلى المعنى أو المثال الذى هو العنصر العقلى على أنه جوهر الأشياء من غير إشارة إلى ذات مدركة لهذه المعانى أو هذه المثل» (٣) .

فالعقل الذى هو أساس المعرفة لدى أفلاطون يدرك موضوعاته التى تشبهه فى طبيعتها وهى المثل أو المعقولات الدائمة ، وهذه المثل لا يخترعها العقل الذى يدركها ، وإنما هى قائمة بذاتها فى عالمها العقلى سواء أدركناها أم لم ندركها ، فهى لا تعتمد فى وجودها على العقل المدرك لها ، ولهذا تسمى مثالية أفلاطون بالمثالية الموضوعية ، لأن العقل المدرك هنا لا يؤثر فى موضوع إدراكه وهو المثل ، وإنما يلتزم بموضوع الإدراك ويؤثر هذا الموضوع فيه (٤) .

ولكن المذهب المثالى الموضوعى فى صورته الدقيقة لم يظهر إلا فى أعقاب فلسفة كانت ، وعلى وجه الخصوص لدى هيجل الذى ذهب إلى اعتبار (الفكرة المطلقة) شاملة لكل ما هو موجود ، كما ذهب إلى أن المنهج الموصل إلى العلم بكل ما هو حقيقى هو منهج الجدل المنطقى (٥) .

٣ – المثالية النقدية :

يذهب الفيلسوف كانت إلى ما يسمى بالمثالية المفارقة transzendental أو النقدية ، وهذه الصورة من صور المثالية تعتبر أن العالم الخارجى يتمثل فى مجموعة من الظواهر التى

(١) قصة الفلسفة الحديثة ص ٢٢١ .
(٢) هنتر ميد ص ٧٢ .
(٣) كوايه ص ٢٩٧ .
(٤) الفلسفة ومباحثها ص ٢٣٢ .
(٥) كوايه ص ٢٩٧ .

تحدد بناءها قوانين عقلنا (وهى الصور الأولية للإدراكات الحسية المتمثلة فى صورتى الزمان والمكان ومفاهيم العقل أوالمقولات) .

ويميز كانت فى المعرفة بين ما هو أولى سابق على كل تجربة a priori وما هو بعدى a posteriori مكتسب بالتجربة . فالصور الأولية السابقة على التجربة ضرورية لاكتساب المعرفة . وهكذا يحدد كانت مدى مشاركة كل من الذات والموضوع فى عملية المعرفة . فالتجربة لا يقال عنها إنها ذاتية محضة أو موضوعية صرفة . ويختار كانت موقفا وسطا . فهو إذ يسلم من ناحية بموضوعية المعرفة من حيث إنها تبدأ بالإدراك الحسى أو الخبرة الحسية ، فإنه من ناحية أخرى يجعل العقل مشاركا فى بناء موضوعات المعرفة بما لديه من صور ذهنية . فالذهن أو الأفكار بدون مضمون تعد جوفاء . والإدراكات الحسية بدون مفاهيم تعد عمياء [1] .

---

(١) Kant : op. cit., p. 94 - 95.

(٣)
مصادر المعرفة

١ - المذهب العقلى :

- المذهب العقلى الميتافيزيقى
- المذهب العقلى الرياضى
- المذهب العقلى الصورى

٢ - المذهب التجريبى

٣ - المذهب النقــدى

٤ - المعرفة الإلهامية

مصادر المعرفة

عندما نطرح السؤال عن مصدر المعرفة تبرز أمامنا الإجابة متمثلة بصفة رئيسية فى ثلاثة اتجاهات مختلفة . وهى اتجاهات المذهب العقلى rationalism والمذهب التجريبى empirism والمذهب النقدى criticism وذلك بالإضافة إلى مصدر آخر من مصادر المعرفة وهو الإلهام . وفيما يلى لمحة سريعة عن هذه المذاهب .

١ - المذهب العقلى

يذهب الاتجاه العقلى إلى القول بأن كل معرفة تستحق هذ الاسم تنبع من الفكر أو من العقل (والعقل هنا يعنى الفكر أيضا ، لأن العقل ratio يطلق على ملكة الفكر) . وهذه المعرفة التى تنبع من العقل تعتبر معرفة أولية ، وهذا يعنى أنها مستقلة عن الخبرة ، لأن المعرفة التى تأتينا من الخبرة - ومن الخبرة الحسية على وجه الخصوص - تعد معرفة غير واضحة ومشوشة وكثيرا ما تخدع ، وهى على كل حال لا تنطوى على ضمان الحقيقة (١) .

ومن طبيعة الفكر العادى أنه يلجأ فى هذه المسألة إلى اتخاذ موقف يمثل الاتجاه الحسى أو التجريبى الذى يرى أن معرفتنا للأشياء ناتجة عن الإدراك الحسى لها . ولكن الفلسفة عندما يتاح لها أن تتخلص من تصورالفكر العادى للعالم وتتحرر من قيوده ، وتتخذ لنفسها موقفا مقابلا فإنه يكون هناك حينئذ مجال لتكوين النظرية العقلية . فالفكر العادى يأخذ معلوماته عن الأشياء من الحس ، أما المعرفة الفلسفية فإنها - على العكس من ذلك - لا تنبثق من الخبرة وإنما من العقل أو الفكر (٢) .

وقد تكون اتجاه المذهب العقلى فى الفلسفة فى وقت مبكر . فقد اعتقد الإيليون أن العالم الحقيقى لا يعرف إلا عن طريق الفكر الخالص من الحواس ، واقتفى أفلاطون أثرهم . وزاد على ذلك تصوره أن النفس باتصالها بالجسم تكون كأنها فى سجن ، وأن هذا الاتصال يفقدها صفاءها ، ولذلك فإن المعرفة الحقة لا تكون إلا بالتحرر الكامل من كل ما هو جسمى (٣) .

---

(١) A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1921 p. 30.

(٢) F. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin, 1920, p. 407.

(٣) Jerusalem : Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 1919. p. 72.

وقد اتخذت المذاهب الكبرى الأولى فى الفلسفة الحديثة اتجاها عقليا فى نظرية المعرفة ، ويصادفنا ذلك مثلا عند ديكارت واسبينوزا وليبنتز . فمنطلقهم يتمثل فى علم الرياضة ، وهدفهم كان الوصول إلى علم طبيعة رياضى ، وفى النهاية تكوين نظرية رياضية فى العالم .

ويعتبر المذهب العقلى هو الصورة الأولى لنظرية المعرفة العلمية . وقد كان ثمرة لتكوين المذاهب الميتافيزيقية الكبرى باعتباره تبريرا معرفيا أو إبستمولوجيا لها . أما المذهب التجريبى كمذهب فإنه متأخر عن المذهب العقلى ، حيث نشأ فى شكل نقد للمذاهب الميتافيزيقية ونظرياتها فى المعرفة [١] .

وتتمثل دعوى المذهب العقلى – كما سبق أن أشرنا – فى أن كل معرفة حقة أو علمية تنبثق من العقل – عن طريق تطور داخلى – من مبادىء أصلية بديهية . وهذه المبادىء لا تأتى من الخبرة ، كما لا يمكن مراقبتها أيضا عن طريق الخبرة . وأنموذج هذا المذهب هو علم الرياضة .

والإجابة عن السؤالين التاليين تعطينا بصفة رئيسية اتجاه نظرية المعرفة للمذهب العقلى :

١ – كيف نتوصل إلى تلك المبادىء الأولى . أى إلى تلك المنطلقات المطلقة للعلم أو المعرفة ؟

٢ – كيف يتأتى لمثل هذا المذهب المبنى على عمل عقلى خالص أن يعطينا معرفة موضوعية ؟

ويمكن أن يفرق المرء – حسبما يرى باولزن Paulsen – بين ثلاث صور أساسية للمذهب العقلى تتميز عن بعضها عن طريق إجابتها عن هذين السؤالين وهذه الصور الثلاث هى :

المذهب العقلى الميتافيزيقى ويمثله أفلاطون ، والمذهب العقلى الرياضى ويمثله ديكارت واسبينوزا . والمذهب العقلى الصورى ويمثله كانت [٢] وتعرف الصورة الأخيرة أيضا بالمذهب العقلى النقدى . فقد أراد كانت أن يضع نهاية للنزاع بين المذهب العقلى فى صورته الكلاسيكية (أفلاطون ، ديكارت ، اسبينوزا) وبين التجريبيين (لوك ، كوندياك) [٣] وفيما يلى نوجز الحديث عن كل من الصورتين الأوليين .

---

(١) Paulsen ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

(٢) المرجع السبق ص ٤٠٩ .

(٣) Gex ص ١٨١

أما مذهب كانت فسيأتى دوره بعد الحديث عن المذهب التجريبى (١) .

(أ) المذهب العقلى الميتافيزيقى :

الأساس الذى يقوم عليه هذا المذهب يتمثل فى أن الحقيقة الواقعة فى ذاتها تعد فكرة من الأفكار ، ولهذا يمكن معرفتها عن طريق فكر خالص . وقد ذهب أفلاطون إلى أن العالم الحقيقى ليس هو عالم الإدراك الحسى ، وإنما الحقيقة الواقعة فى ذاتها هى نظام فكرى كائن ، أى أن العالم الحقيقى هو عالم أفكار .

والنفس فى حقيقتها فكر ، والوجود الأرضى يفقدها صفاءها بسبب اتصالها بالجسم - كما سبق أن أشرنا - ولهذا فإن واجب النفس يقتضيها أن تعمل جاهدة على التحرر من الحسيات حتى يعود لها صفاؤها . وكلما اقتربت من تحقيق هذا الهدف كلما كانت معرفتها للمبادىء الأولى أكثر وضوحا . وتعد هذه المعرفة - فى نظر أفلاطون - معرفة موضوعية ، لأن العالم فى حقيقته يمثل لديه نسقا فكريا .

ويصادفنا لدى هيجل تصور شبيه بالتصور الأفلاطونى فيمايتعلق بنظرته إلى الحقيقة الواقعة . فالحقيقة الواقعة فى ذاتها تعد - فى نظر هيجل - فكرة . وهى فكرة تتطور بضرورة داخلية ، وفى الحركة الجدلية للفكر الفلسفى تدرك الفكرة المطلقة - التى توجد فى حركة ذاتية حية - تدرك ذاتها بوعى ذاتى (٢) .

(ب) المذهب العقلى الرياضى :

نجد هذه الصورة من صور المذهب العقلى فى القرن السابع عشر . وهى صورة تختلف عن سابقتها فى المذهب الأفلاطونى من حيث أنها تبقى داخلية أى أنها لا تتعلق بعالم الأفكار كما هو الحال لدى أفلاطون .

وتتلخص دعوى المذهب العقلى الرياضى فى أن كل علم من العلوم - وبخاصة علم الطبيعة ينبغى أن يتخذ صورة علم الرياضة ، أى صورة نظام واضح منبثق من مبادىء وقائم على البرهان .

---

(١) انظر ص ١٥٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Paulsen ص ٤٠٩ ، ٤١٠ .

والإجابة على كلا السؤالين السابقين من جانب هذا المذهب تتشكل على النحو التالى :

يجيب ديكارت عن السؤال عن طبيعة المبادىء الأولى بأنها أفكار فطرية ، وهذا التعبير ينتسب إلى الفلسفة الأفلاطونية ، ولكنه لا يعنى هنا ما كان يعنيه قديما . فديكارت لا يتحدث عن وجود سابق للنفس ولا عن نظرية التذكر الأفلاطونى ، وإنما يعنى أن هناك عناصر للمعرفة نابعة أصلا من العقل وليست فى حاجة إلى شهادة الخبرة أو التجربة ، وهذا أمر نستطيع أن نتبينه فى علم الرياضة . فمبادىء هذا العلم هى تعريفات أو حدود وبديهيات . (Definitionen - Axiome) وحقيقتها لا تستند إلى خبرة أو ملاحظة . وهذا هو الحال دائما فى كل علم حقيقى . وعلم الطبيعة ليس إلا فرعا من فروع علم الرياضة .

وفلسفة ديكارت – كما يرى باولزن – هى فى المقام الأول تكوين فكرى يهدف إلى بيان إمكانية قيام علم طبيعة رياضى خالص . ومن هنا يقصر ديكارت ماهية الجسم على الامتداد الخالص . فالجسم ليست له تعيينات أخرى داخلية غير تلك التعيينات الهندسية . وبذلك تخضع الأجسام للتناول الرياضى الخالص . فالجسم شىء ممتد ، وهذا تعريف رياضى .

أما النفس فهى أيضا – فى نظر ديكارت – فكر خالص (١) . وفى الفصل التالى – عند حديثنا عن المذهب الثانى – سيكون هناك مجال للحديث عن هذا الموضوع بمزيد من التفصيل إن شاء الله .

أما السؤال عن كيفية التوصل إلى معرفة موضوعية يتم فيها التطابق بين المفاهيم العقلية والحقيقة الواقعة فيمكن أن يجاب عن ذلك – من وجهة النظر الديكارتية – بأن «كل ما أراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو حق» .

ويعتمد كل من الوضوح والتميز بدورهما – لدى ديكارت – على معرفة الله التى يعتمد عليها يقين كل علم على الإطلاق . وفى ذلك يقول ديكارت :

«وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول : إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة» (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ٤١١ وما بعدها .

(٢) التأملات لديكارت (الترجمة العربية ص ٢٠٨) ، انظر أيضا كتابنا: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، وكذلك كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة .

ويميل كثير من العقليين إلى اعتبار مفاهيم الله والنفس والجوهر والعلية - وكذلك المبادىء الأخلاقية والرياضية والميتافيزيقية - مفاهيم فطرية (على الأقل فى بذورها) ويرون أيضا أنها أولية ، موجودة فى العقول قبل كل تجربة أو خبرة [١] .

٢ - المذهب التجريبى

يأخذ المذهب التجريبى اتجاها مضادا للمذهب العقلى ، ويرفض مثل هذه التأملات الميتافيزيقية للمذهب العقلى ، ويعتبرها تلاعبا بالمفاهيم لا ثمرة له ، ويؤكد أنه لو كانت هناك مفاهيم وقضايا فطرية فإنه يجب أن يكون ذلك عند كل الناس ، وعند المتوحشين والأطفال أيضا . يقول جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فى ذلك : «إنها (أى الأفكار) ليست مطبوعة فى العقل بطبيعتها لأنها ليست معروفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم .

أولا : لأن من الواضح أن جميع الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فهم أو فكر عنها . وهذا النقص كاف لإبطال تلك الموافقة العامة التى يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية .

ويبدو لى أنه أقرب إلى التناقض أن نقول بأن هناك حقائق مطبوعة على الروح وهى لا تدركها ، لأن الطبع إن كان يعنى شيئا فلن يعنى أكثر من جعل حقائق معينة شيئا يمكن إدراكه ، لأنه يبدو لى أمرا من الصعوبة فهمه أن نطبع شيئا على العقل بدون إدراك العقل له ...» [٢]

فالأفكار الفطرية إذن لا وجود لها عند المذهب التجريبى . وإذا لم يكن هناك شىء فطرى ، وإذا كانت النفس عند الولادة مثل صفحة بيضاء tabula rasa فإن المعارف تصل إليها عن طريق الخبرة ، أى عن طريق الإدراك الحسى . وهذا ما يجيب به جون لوك عن السؤال عن مصدر المعرفة والأفكار التى لدى العقل البشرى حيث يقول : «إنى أجيب على ذلك بكلمة واحدة . إنها تأتى من الخبرة Experience وعليها تتأسس معارفنا جميعا ومنها تنبثق فى النهاية . وملاحظتنا - التى تتجه إما إلى موضوعات مدركة إدراكا حسيا خارجيا أو إلى عمليات العقل التى ندركها ونتأمل فيها - هى التى تأتى لعقلنا بمادة الفكر كلها .

---

(١) Messer ص ٣١ .

(٢) John Locke : Über den Menschlichen Verstand. Bd. 1, Berlin 1962, p. 31.

(انظر النص أيضا فى : جون لوك لعزمى إسلام . دار المعارف ١٩٦٤ ص ٢٢٥) .

وهذان هما مصدرا المعرفة اللذان تنبع منهما كل الأفكار التى نمتلكها أو التى نستطيع بطبيعة الحال أن نمتلكها »[١] .

وهكذا نرى أن الاتجاه التجريبى الذى سار فيه لوك يتلخص فى أن المعرفة الإنسانية معرفة بعدية ، أى تأتى فى مرحلة تالية أو متأخرة عن التجربة الحسية . فالعقل يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وحدها . ولذلك يقول لوك : إذا سألنا سائل عن شخص ما «متى بدأ يفكر ؟ فلابد أن يكون الجواب : حالما بدأ يحس» وعلى ذلك فالإحساس سابق على التفكير ، وليس هناك شيء فى العقل مالم يكن من قبل فى الحس [٢] .

ويسلك هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦) مسلكا مشابها لسلفه لوك . ولهذا نجده يقول : «إن كل مادة الفكر تنبع من الإدراك الحسى الخارجى أو الباطنى : outward or inward Sentiment

وتتمثل مهمة العقل والإرادة فى أمر واحد فقط هو خلط هذه المادة وتركيبها » [٣] .

وإذا كانت المعارف تأتى من الخبرة ، وعن طريقها تحصل على شرعيتها ، فإن المعرفة – فى نظر التجريبيين – لا يمكن لها أن تعلو فوق نطاق الخبرة ، وعلى ذلك فإن الميتافيزيقا – باعتبارها معرفة أو علما بما هو خارج نطاق كل خبرة – تعتبر مستحيلة [٤] .

أما كوندياك (١٧١٥ – ١٧٨٠) – وهو التلميذ الفرنسى لجون لوك – فقد كان أكثر راديكالية من أستاذه ، فلم يأخذ بما قال به لوك من أن مصدر الخبرة يتمثل فى كل من الإدراك الحسى والتفكير – وإن كان هذا الأخير يعتمد أيضا على الإدراك الحسى – وإنما ذهب كوندياك إلى الأخذ بالإدراك الحسى فقط ، فالعقل عنده لايملك أية فاعلية . فمذهبه إذن هو مذهب حسى بحت Sensualism [٥] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٨ (راجع أيضا جون لوك لعزمى إسلام ص ٥٣) .

(٢) جون لوك لعزمى إسلام ص ٤٨ ، ٤٤ (من المعروف أن ليبنتز قد عارض عبارة لوك المشهورة : «لا يوجد فى العقل شيء إلا وقد سبق وجوده فى الحس» بأن أضاف إليها قوله : «إلا العقل نفسه» وبذلك يريد أن يقول : إن العقل فطرى فيناوأنه لم يتشكل عن طريق الخبرة بل على العكس هوالذى يجعل قيامها أمرا ممكنا) .

(٣) David Hume : Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand, Stuttgart 1976, p. 33 - 34.

(٤) Messer ص ٣١ .

(٥) Gex ١٧٩ .

٣ - المذهب النقدى

جاء الفيلسوف كانت فوجد أمامه هذين المذهبين المتعارضين : المذهب العقلى والمذهب التجريبى . وكانت المسألة الهامة التى يدور حولها النزاع هى : هل هناك معرفة أولية سابقة على كل تجربة أو خبرة ؟ أو بمعنى آخر : هل هناك معرفة نابعة من العقل الخالص ؟

وقد عرفنا فيما سبق اتجاه كل من العقليين والتجريبيين فى هذه المسألة . أما الفيلسوف (كانت) فإنه رأى أن كلا من هذين المذهبين محق فى جانب من نظريته ومخطىء فى جانب آخر . وهكذا أخذ كانت من هاتين النظريتين ما يعتقد أنه الجانب الحق ، ووحد بينهما فى نظرية جديدة .

فمن ناحية نجده يقيم ضد هيوم الدعوى القديمة للمذهب العقلى وهى القول بوجود معرفة أولية للأشياء ، ولكنه من ناحية أخرى يقف ضد المذهب العقلى - وخاصة مذهب كل من ليبنتز وفولف - ويضيف إلى ما سبق قوله : ولكن معرفتنا للأشياء هى كما تظهر لنا فقط ، وليس كما هى فى ذاتها (١) .

ويفرق كانت فى كتابه (نقد العقل الخالص) بين مصدرين للمعرفة ، وفى ذلك يقول :

«ليس هناك شك فى أن كل معرفتنا تبدأ بالخبرة ... ولكن ليس معنى أن معارفنا تبدأ بالخبرة ، أنها جميعا تنبثق من الخبرة ، وذلك لأنه يمكن حقا أن تكون معارفنا التجريبية ذاتها تركيبا من ذلك الذى نستقبله عن طريق الانطباعات ، ومن ذلك الذى تقدمه ملكة المعرفة لدينا من ذاتها» (٢) .

وفى موضع آخر يقول : «تنبع معرفتنا من مصدرين أساسيين فى النفس : أولهما يتلقى التصورات (تقبل الانطباعات) ، وثانيهما هو القدرة على معرفة موضوع من الموضوعات بواسطة هذه التصورات (تلقائية المفاهيم) . فالموضوع يعطى لنا بواسطة المصدر الأول ، وعن طريق الثانى يتم تعقل هذا الموضوع بالإضافة إلى تلك التصورات (بوصفها تعيينا مجردا للنفس) . وهكذا فإن الإدراكات الحسيةوالمفاهيم يشكلان عناصر كل معرفتنا (٣)» .

---

(١) Paulsen ص ٤١٩ .

(٢) Kant : op. cit. p. 38 B راجع أيضا ما ذكرناه في المثالية النقدية ص ١٤٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) المرجع السابق ص ٩٤ .

فالحواس تقدم مادة المعرفة ، وبذلك تدفع العقل لممارسة وظائفه الفطرية . ولكن المعرفة تنشأ ابتداء بواسطة تشكيل العقل لهذه المادة الخام التى جاءته من الحواس . فالعقل يعطى الطبيعة قوانينه ، وبذلك يصبح العقل هو المشرع للطبيعة [١] . وهكذا وقف (كانت) موقفا وسطا بين المذهبين المتعارضين ، وبذلك لم يكن تجريبيا صرفا ولا عقليا محضا .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن (باولزن) قد وصف أيضا مذهب كانت النقدى بأنه مذهب عقلى صورى ، وذلك حسب الإجابة التى يجيب بها مذهب كانت على السؤالين السابق ذكرهما عن طبيعة مبادىء المعرفة العقلية وموضوعية هذه المعرفة .

ويجيب كانت عن السؤال الأول عن طبيعة مبادىء المعرفة العقلية بأن هذه المبادىء موجودة كصور أو أشكال للفعالية «Betätigungsweisen» أى كوظائف تركيبية يمارسها العقل دائماوفى كل مكان بطريقة مماثلة . وهذا يتضمن أيضا إجابة السؤال الثانى . فمفهوم الطبيعة لا يعنى عند كانت مجموع الأشياء فى ذاتها ، وإنما يعنى مجموع الظواهر ، ولهذا لا يخضع العقل لقواعد الطبيعة ، بل على العكس من ذلك هى التى تخضع لقواعده «فالعقل لا يستقى قوانينه من الطبيعة ، وإنما هو الذى يعطى للطبيعة قوانينها» [٢] .

٤ - المعرفة الإلهامية

(أ) التجربة الروحية :

ربما يظن البعض أن حديثنا هنا عن المعرفة الإلهامية سينقلنا من أرض الفلسفة إلى أرض التصوف ، وبذلك نترك المجال العقلى إلى مجال لا عقلى . ولكن الحديث عن الإلهام كمصدر من مصادر المعرفة لن ينقلنا فى واقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر . فنحن فى مجال تجربة بشرية ، وإذا ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عندما تكون هذه التجربة حسية أو عقلية ، فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها بادىء ذى بدء عندما تكون هذه التجربة تجربة روحية .

ولا شك فى أن الإلهام تجربة روحية واقعية ، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون

---

(١) Jerusalem ص ٧٢/٧٣ .

(٢) Paulsen ص ٤٢٥ وما بعدها .

مصدرا عاما للمعرفة ، إلا أن الفلسفة - باعتبارها تنظر فى الحقيقة الواقعة فى شمولها - لا يجوز لها أن تتجاهل أى أمر من أمور الحقيقة الواقعة حتى وإن بدأ للوهلة الأولى أمرا عسير المنال أو صعب التحقيق ، وبالتالى لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية .

وإذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب ، فلا ينبغى أن نعد القلب - كما يقول إقبال (١) - قوة خاصة خفية ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس - بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجى - أى دخل فيه . وإذا كانت رياضة القلب توصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة فإن ذلك لا يعنى التقليل من شأنها من حيث هى تجربة . فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشرى . فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهما من الأوهام .

وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية . فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة (٢) .

وليس معنى أننا سلمنا مبدئيا بوجود المعرفة الإلهامية أننا سنسلم بها على علاتها ، بل سنحاول النظر فيها من وجهة نقدية فلسفية معتمدين فى ذلك على واحد من أرباب التجربة فى هذا المجال وهو الإمام أبو حامد الغزالى .

(ب) الإلهام :

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى التى سبق أن تحدثنا عنها من حيث أن هذه تمثل علما كسبيا يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم ، فى حين تمثل المعرفة الإلهامية علما يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم . وهذا العلم

---

(١) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال - ترجمة عباس محمود . ص ٢٣ (الطبعة الثانية ١٩٦٨) .

(٢) المرجع السابق ٢٣ / ٢٤ .

المباشر – كما يقول الإمام الغزالى – يكون للأنبياء والأولياء ، يقع فى قلوبهم «بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى : وعلمناه من لدنا علما» [(١)] ويسمى هذا العلم بالعلم اللدنى أو الإلهام .

والإلهام – كما يعرفه الغزالى أيضا – هو : «تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها» [(٢)] .

والعلم اللدنى هو العلم «الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف» [(٣)] .

ويقول الغزالى أيضا فى الإحياء : إن العلم الذى «يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا» [(٤)] .

والرياضة الصوفية تؤدى إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام . ولابد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق فى المعرفة الصوفية . فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إنكار إمكان المعرفة الإلهامية . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : «وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشىء ينكر ذلك الشىء . وذلك المدعى ماذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدنى . فكيف يقر بذلك ؟ ولا أرضى بإقراره تقليدا أو تخمينا ما لم يعرف» [(٥)] .

وهناك شرط أولى ضرورى لسلوك الطريق الصوفى الذى يؤدى إلى هذا العلم اللدنى وهو طهارة القلب طهارة كاملة من كل ماعدا الله ، ومفتاح هذا الطريق هو «استغراق القلب بالكلية بذكر الله» [(٦)] .

---

(١) كيمياء السعادة ص ٩٠ (ضمن مجموع بعنوان : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين) مكتبة الجندى بدون تاريخ .

(٢) الرسالة اللدنية للغزالى ص ١١٦ (ضمن مجموع بعنوان القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى – مكتبة الجندى ، بدون تاريخ) .

(٣) المرجع السابق .

(٤) إحياء علوم الدين ٣ / ١٣ .

(٥) الرسالة اللدنية ص ٩٨ .

(٦) المنقذ من الضلال ص ١٠٦ تحقيق د. جميل صليبا بيروت ١٩٦٧ .

(جـ) الإلهام بين الصوفية وأهل النظر :

يشير الإمام الغزالى فى كتابيه إحياء علوم الدين وميزان العمل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية ولا يميلون إلى العلوم التعليمية . ومن أجل ذلك لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراستها ، وتحصيل ما صنفه المصنفون فى البحث عن حقائق الأمور وقالوا : «الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها . والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق . وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة» (١) .

وأما أهل النظر وذوو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إنكارهم لوجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذا الطريق . فقد «استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه» (٢) .

وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية فقد تقع فى أثناء المجاهدة فى محظور اكتساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها ، وإتقان العلم قبل ذلك يحمى من الوقوع فى مثل هذا المحظور .

«ولو كان قد اتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ... وقالوا : لابد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة» (٣) .

أما الإمام الغزالى فإنه على الرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا – فى الإحياء والميزان – رأيا على آخر . وذهب إلى «أن الحكم فى مثل هذه الأمور (يكون) بحسب

---

(١) ميزان العمل ص ٢٢٢ . تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف ١٩٦٤ . وقد ورد هذا النص حرفيا تقريبا فى الإحياء ٣ / ١٨ .

(٢) الإحياء ٣ / ١٩ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٣) الإحياء ٣ / ١٩ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

الاجتهاد الذى يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذى هو فيه . والحق الذى يلوح لى – والحق عند الله فيه – أن الحكم بالنفى أو الإثبات فى هذا الطريق خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال» (١) .

(د) دور العقل :

ويحق للمرء أن يسأل : هل للعقل دور ما فى مجال المعرفة الإلهامية ، أم أنه معزول تماما عن هذا المجال ؟

والإجابة عن هذا السؤال – مستقاة من أقوال الغزالى – هى أن للعقل هنا دورا هاما يتمثل فى وظيفتين أساسيتين وهما :

الوظيفة الأولى : هى أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية . وفي ذلك يقول الغزالى : «اعلم أن العلم اللدنى – وهو سريان نور الإلهام – يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى : (ونفس وما سواها) ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه .

أحدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

والثانى : الرياضة الصادقة ... والثالث . التفكر . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب ... فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيدا ...» (٢) .

ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالى يميل إلى رأى النظار وذوى الاعتبار فى التأكيد على أهمية تحصيل العلوم ، وقد كان هو نفسه مثالا حيا لذلك .

ولا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط ، وإنما بعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل ، والتى تتمثل فى الحكم النقدى على التجارب الصوفية وتقويمها تقويما صحيحا .

---

(١) ميزان العمل ص ٢٢٦ .
(٢) الرسالة اللدنية ص ١٢٢

وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة ، وذلك لأن حالات «السكر الصوفى» لدى المتصوفة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة ، وهذا ما يسجله الغزالى فى قوله :

«وكلام الصوفية أبدا يكون قاصرا ، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط» (١) .

ونظرا إلى أنهم يشتغلون بأحوالهم الراهنة فقط فإنهم لايستطيعون أن يوفقوا بين أقوالهم المختلفة ، وفى ذلك يقول الغزالى أيضا :

«وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم» (٢) .

كمايشير الطوسى إلى ذلك بقوله :

«... كل واحد يتكلم من حيث وقته ، ويجيب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده» (٣) .

كما أن حالة «الفناء فى الله» تقود بعض المتصوفة إلى التصريح بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء ، وذلك لأن عقلهم فى حالات «السكر الصوفى» يكون معزولا . وعندما يخف عنهم هذا «السكر» ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حينئذ خطأهم .

«فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ...» (٤) .

وقد قام الغزالى بتفنيد الادعاء القائل بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية ، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل ، وبين فى هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقا أن يظهر فى طور الولاية – الذى يصل إليه المرء عن طريق التصوف – أمر من الأمور يجد العقل نفسه مضطرا للحكم عليه بالاستحالة .

---

(١) الإحياء ٤ / ٤٢
(٢) الإحياء ٤ / ٨٢ .
(٣) اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ص ١٥٠ – دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ .
(٤) مشكاة الأنوار للغزالى ص ٥٧ تحقيق د. أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٤ .

وفى ذلك يقول :

«فإن قلت : كلمات الصوفية تنبىء عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية ، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته» (١) .

ويضيف الغزالى إلى ذلك قوله : إن من الممكن أن يكشف للولى عن شىء لا يستطيع العقل إدراكه ، ولكن ليس من الممكن إطلاقا أن يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة . وبذلك يفرق الغزالى – فيما يتعلق بوظيفة العقل بالنسبة للمعرفة الصوفية – بين عدم استطاعة الإدراك وبين ما يعده العقل غير ممكن . ويوضح هذه الفكرة بمثال فيقول :

«نعم ، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل . مثاله أنه يجوز أن يكاشف الولى بأن فلانا سيموت غدا ، ولا يدرك (ذلك) ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه ، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه» (٢) .

ومن ذلك يتضح أن المعرفة الإلهامية – وإن كانت أحيانا تتجاوز إدراك العقل – إلا أنهامن ناحية أخرى لابد أن تظل فى نطاق ما يعده العقل فى دائرة الإمكان . فهى معرفة لا تلغى العقل ، بل – على العكس من ذلك – هى فى حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل الذى هو – كما يقول الغزالى – «ميزان الله فى أرضه» .

---

(١) المقصد الأسنى ص ١٠٠ . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ) .
(٢) المرجع السابق .

الفصل الثانى

مبحث الوجود

- نظـرة عـامـة :

١ – مفهوم الأنطولوجيا والميتافيزيقا .

٢ – المذاهب الأنطولوجية المختلفة .

- المذهب المـادى .
- المذهب الثنائى .
- المذهب الروحى .

نظرة عامة

١ – مفهوم الأنطولوجيا والميتافيزيقا :

يرجع مبحث الوجود أو الأنطولوجيا من حيث الموضوع إلى (الفلسفة الأولى) لدى أرسطو التى كانت مهمتها (النظر فى الموجود بما هو موجود) أى مجردا من حيث هو موجود دون تعيين أو تحديد .

وقد كانت الأنطولوجيا مرتبطة لديه أيضا بالنظر فى موضوع الموجود الأعظم «الإلهى» (واجب الوجود) ، أى بعلم اللاهوت الفلسفى . وكان هذان المبحثان (الأنطولوجيا وعلم اللاهوت الفلسفى) يشكلان معا جوهر (فلسفته الأولى) التى أطلق عليها فيما بعد اسم الميتافيزيقا .

وترجع تسمية هذا المبحث بالأنطولوجيا ontology إلى بداية القرن السابع عشر على يد جوكلينيوس Gocleneus فقد أورد هذه التسمية فى قاموسه الفلسفى عام ١٦١٣ [١] .

ويطلق على مبحث الوجود أيضا اسم مبحث الأمور العامة التى هى – كما يقول الجرجانى فى التعريفات – (ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض) [٢] ، بل يقال على الموجود من حيث هو كذلك فتعم جميع الموجودات فهى قسم من أقسام ما بعد الطبيعة .

أما مفهوم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا فقد أطلق – كما أشرنا – على الفلسفة الأولى لأرسطو وأصبح عنوانا عليها ، وقد حدث ذلك فى القرن الأول قبل الميلاد ، فقد استخدم أندرونيقوس أحد أتباع أرسطو لفظ ميتافيزيقا عنوانا لكتاب يضم مجموعة مباحث أرسطية تشمل الأمور العامة للوجود والألوهية رأس الوجود ; وهى مباحث تؤلف فى مجموعها علما واحدا يقع بعد الطبيعيات فى الترتيب ، فتسمية هذه المباحث بما بعد الطبيعة كانت فى الأصل مأخوذة من مكان هذا العلم كما رأينا .

يقول ابن رشد : «وأما مرتبته فى التعليم فبعد العلم الطبيعى : إذ كان كما قلنا يستعمل

---

(١) M.Müller : Kleines philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1971, p. 195.

(٢) التعريفات للجرجانى ص ٣١ – مكتبة مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٨ .

على جهة الأصل (الموضوع على) ما يبرهن فى ذلك العلم من وجود قوى لا فى هيولى ، ويشبه أن يكون إنما سمى هذا العلم علم (ما بعد الطبيعة) من مرتبته فى التعليم ، وإلا فهو متقدم فى الوجود ولذلك سمى الفلسفة الأولى [١]» .

وقد أصبح لمفهوم ما بعد الطبيعة معناه الفلسفى الخاص منذ وقت متأخر من العصر القديم ، وطبقا لذلك فإن الفكر الميتافيزيقى يتناول بالبحث ذلك الذى يقع بعد (meta) الحقيقة الواقعة الفيزيقية باعتباره علتها الحقيقية وجوهرها ومعناها ، ولعل هذا ما دعا الأستاذ يوسف كرم إلى اقتراح تسمية هذا العلم (ما قبل الطبيعة) أو (ما فوق الطبيعة) لعلو موضوعه ، واستناد العلم الطبيعى عليه كاستناد الطبيعة نفسها على القدرة العظمى فهو متقدم عليها [٢] .

وقد أطلق كريستيان فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) على الأنطولوجيا اسم الميتافيزيقا العامة metaphysica generalis باعتبارها القسم الأول والأساسى للميتافيزيقا ، وقد انتشرت هذه التسمية منذ ذلك الوقت لدى أتباع فولف .

وهناك فى الفلسفة الحديثة وجهات نظر مختلفة حول الأنطولوجيا : فعند الفيلسوف (كانت) يحل ما يسمى بالفلسفة «الترانز تسند نتالية» محل الأنطولوجيا ، أما هو سرل ونيكولاى هارتمان وهيدجر فقد أتوا بصور جديدة للأنطولوجيا ، كما يوجد مفهوم الأنطولوجيا أيضا فى الفلسفة الماركسية للعالم الشيوعى ، ولكن باعتبارها عنوانا محايدا للنظر فيما يخص الموجود من أبنية عامة وعلاقات [٣] .

ويستخدم مفهوم الأنطولوجيا استخدامات مختلفة فى الفلسفة المعاصرة ، فهناك مثلا من يستخدم كلا من مفهومى الأنطولوجيا والميتافيزيقا على أنهما مفهومان متماثلان ، وهناك من يصف الأنطولوجيا بأنها القسم الأول للميتافيزيقا وهناك من يفهم الأنطولوجيا على أنها مبحث الوجود المطلق .

ويذهب بوخينسكى إلى القول بأن العادة قد جرت فى أيامنا هذه على التسليم بوجود

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٧ ، تحقيق د عثمان أمين ، القاهرة ١٩٥٨ .
(٢) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٢٤ ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة .
(٣) M. Müller ص ١٩٦ .

تمايز بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا . ويتمثل ذلك فى أن الأنطولوجيا تقتصر على تحليل البنية ، أى تحليل جوهر الكائن أوالموجود ، أما الميتافيزيقا فإنها تقتصر على البرهنة على قضايا متعلقة بوجود الكائن . وعلى ذلك تعد مشكلة المعرفة مثلا مشكلة ميتافيزيقية من حيث أنها تعالج وجود الموجود فى ذاته . هذا فضلا عن أن الميتافيزيقا تدعى أنها تتجاوز دراسة المسائل الجزئية إلى تكوين وجهة نظر إجمالية عن الحقيقة [١] .

وإذا كانت معظم الاتجاهات الفلسفية المختلفة - التى أشرنا إليها - تتفق فى وجود مسائل معينة تندرج تحت مبحث الأنطولوجيا ، فإننا نجد بعض الاتجاهات الفلسفية الأخرى فى الفلسفة القديمة والحديثة على السواء ، تنكر ببساطة وجود ما يسمى بالأنطولوجيا ، وترفض كل شكل من أشكالها ، وترى أن مسائلها لا معنى لها ، ويذهب هذا المذهب كل من اتجاه المذهب الوضعى واتجاه المذهب المثالى المعرفى (المثالية الابستمولوجية) [٢] .

٢ - المذاهب الأنطولوجية :

توجد هناك مذاهب أنطولوجية مختلفة ، ويرجع سبب اختلافها إلى ما يعد فى نظر كل مذهب صورة أصلية للوجود الواقعى أو للوجود بوجه عام ، فإذا اعتبرت المادة هى الصورة الأصلية كان لدينا مذهب مادى ، وإذا اعتبرت الحياة كان لدينا المذهب الحيوى [٣] vitalism (عند برجسون مثلا) ، أما إذا اعتبرت الروح هى الصورة الأصلية فإنه يكون لدينامذهب روحى أما المثالية الميتافيزيقية (ومن بين ممثليها كل من أفلاطون وهيجل) فإنهاترى أن المبدأ الذى تتلقى منه كل الأشياء وجودها الواقعى يتمثل فى الفكرة الثابتة الأزلية التى هى مستقلة عن العقل الذى يفكر فيها وعن الأشياء التى تتحقق هى فيها .

أما مذهب وحدة الوجود (عند الرواقيين وأفلوطين واسبينوزا وهيجل مثلا) فإنه يعتبر المادة والحياة والروح مجرد جوانب مختلفة للحقيقة التى فى نهاية الأمر غير معروفة وهى الله .

(١) تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا لبوخينسكى ، ترجمة محمد عبد الكريم الوافى (طرابلس - ليبيا) ص ٣٠٩

(٢) انظر مزيدا من التفصيل حول هذه النقطة فى : مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ١٢٧ وما بعدها .

(٣) يطلق المذهب الحيوى على الرأى القائل بأن الظواهر الحيوية لها خواص أساسية لا مثيل لها فى الظواهر الكيميائية والفيزيائية ، ومن ثم تنطوى على «قوة حيوية» مغايرة للقوة المادية (انظر المعجم الفلسفى) .

ويدور الأمر لدى كل هذه الاتجاهات المختلفة حول مذهب أنطولوجى واحدى [1] monism لأنهـا تأخـذ بمبـدأ وحـيد فـقط ، وذلك على العكس من المذهب الاثنينى dualism الذى يأخـذ بمبدأى المادة والروح باعتبارهما مبدأين أساسيين مختلفين ومستقلين عن بعضهما .

أما مذهب الكثرة [2] pluralism (ومن بين ممثليه فى العصر الحديث وليم جيمس) فيزعم أن العالم هو هذا المعطى فى خبراتنا ، وهو عبارة عن كثرة من الأشياء الجزئية [3] .

والملاحظ أن هذا التقسيم إلى مذاهب أنطولوجية مختلفة هو فى جوهره تقسيم نسقى خـالص . أما إذا نظرنا إلى الأمـر نظرة تاريخـية فـإننا نجد أن هناك تأليفـات كثيـرة بين هذه الصور الأنطولوجية الأساسية تتشكل فى أشكال مختلفة تمام الاختلاف .

ومن الأمـثلة على ذلك أن جاسندى بالرغم من أنه مـادى ، ويعـتـبـر أحـد ممثلى المذهب المادى إلا أنه أيضـا روحى من حـيث أنه يعـتـرف بأن الله هو خـالق المادة . ويمكن أن تتـداخل الصـور الأنطولوجية الأساسية المختلفة لدى أفراد الفلاسفة ، فاسبينوزا يمكن أن يُنظر إليه على أنه صـاحب مذهب واحدى لقوله بوجود جوهر واحد فقط ، ويمكن أن ينظر إليه من جـهة أخرى على أنه صاحب مذهب وحدة وجود أيضا ، وكذلك يمكن اعتبار الفلسفة الهيجلية من وجهة نظر معينة على أنها مذهب مثالى ومن وجهة نظر أخرى على أنها مذهب وحدة وجود .

وليس من غرضنا هنا أن نتحدث عن كل هذه المذاهب الكثيرة ، فهذا أمر لا يحتمله هذا الكتاب التمـهيدى ، وسنقتصر هنا فى الصـفحات التالية على تناول ثلاث صور أنطولوجية رئيسية تمثل اتجاهات المذهب المادى والمذهب الروحى والمذهب الثنائى .

---

(١) يعد مـذهب الوحدة أو المذهب الواحدى أقدم مذهب ميتافيزيقى فى الفلسفة ، فقد أرجع طاليس جميع الأشيـاء إلى أصل واحد هو الماء بينما يعتبر أنكسمانـدر أن أصل الأشياء هو اللامحدود أو اللامتناهى . ويرى انكسمانس أن الأصل هو الهواء ، ويعد هيراقليط النار أصل الأشياء ... إلخ .

(٢) من فلاسـفة ما قـبل سـقراط الذين قالوا بالكثرة انبـادوقليس الذى رد الأشيـاء إلى أصول أربعة هى الماء والهواء والنار والتراب ، وذلك بالإضافة إلى مبدأين غير ماديين هما المحبة والكراهية .

(٣) Jerusalem ص ١١٧ .

المذهب المادى

- الصور المختلفة للمذهب المادى
- مفهوم المادة
- المذهب المادى القديم (مذهب الذرة)
- المذهب المادى الحديث :

١ – جاسندى .
٢ – هـــوبـــز .
٣ – مادية القرن الثامن عشر .
٤ – مادية العلوم الطبيعية فى القرن التاسع عشر .
٥ – المادية الجـدليـة والتاريخـيـة .

الصور المختلفة للمذهب المادى

للمذهب المادى صور مختلفة ومن أهم تلك الصور ما يأتى :

١ - المذهب المادى العملى أو المادية فى النظرة إلى الحياة : وينكر هذا المذهب كل الصلات أو الروابط الروحية ، ويذهب إلى أن الإنسان يجد سعادته القصوى والوحيدة فى المتعة الحسية والخبرات المادية .

٢ - المذهب المادى فى مجال العلوم الطبيعية : ويتمثل هذا المذهب فى سعى علماء الطبيعة بقدر الإمكان إلى فهم وتفسير كل الحوادث بصورة كمية رياضية ، وذلك من منطلق افتراض أن العالم تحكمه علية ميكانيكية باعتبارها دائرة مقفلة .

٣ - المذهب المادى الميتافيزيقى : وهذا المذهب يفسر كل الحقيقة الواقعة - التى تشمل العالم والإنسان - تفسيرا ماديا .

٤ - المذهب المادى الجدلى والتاريخى فى الماركسية [١] .

وهذه الأشكال المختلفة للمذهب المادى ليست مستقلة تماما عن بعضها البعض ، وإنما هى مرتبطة ببعضها بصورة جزئية على الأقل . ويؤثر بعضها فى البعض الآخر ، ولن نفصل القول فى كل هذه الصور ، ولكننا نعرض لأهمها فقط بشىء من التفصيل .

وقد أطلق كريستيان فولف (Chr. Wolff) مصطلح الماديين «على الفلاسفة الذين لا يعترفون بالوجود إلا للأشياء والأجسام المادية فقط» [٢] .

ولكن هذا الإطلاق لا ينطبق إلا على صور معينة من صور المذهب المادى فهو لا يشمل مثلا المذهب المادى لجاسندى أو هوبز ، وذلك لأن هذين الفيلسوفين يعترفان أيضا بالحقيقة الواقعة الروحية .

---

(١) M. Müller ص ١٦٦ وما بعدها .

(٢) Fischer Lexikon : Philosophie, p. 173, Frankfurt - M. 1963.

مفهوم المادة :

المادة فى أبسط تعريف لها تعنى ما به يتكون الشىء كالخشب الذى يصنع منه الكرسى مثلا ، ولكن عند النظرة القريبة لمفهوم المادة يتضح لنا أنه مفهوم بالغ التعقيد .

فقد اعتبرت المادة حية عند الفلاسفة الطبيعيين الأيونيين ، ويروى أرسطو عن طاليس قوله : «إن العالم حافل بالآلهة» ويعنى بذلك أنه حافل بالنفوس ، أى أن كل فعل إنما هو من النفس ، وأن النفس منبثة فى العالم أجمع فتكون المادة حية . [1] ولذلك أطلق على هؤلاء المفكرين اسم أصحاب مذهب المادة الحية hylozism والمادة فى رأى هذا المذهب مكتفية بنفسها وليست فى حاجة إلى خالق يخلقها ، وقد قال بهذا المذهب كل من طاليس وأنكسيمانس وهيراقليط .

أما أرسطو فإنه يعتبر المادة مبدأ أساسيا لكل الحقيقة الواقعة بجانب الصورة ، فالمادة هى الشىء الممكن الذى يتشكل ابتداء طبقا لغايات ، فإذا أردنا مثلا صنع تمثال ، فلابد لنا من مادة لاستخدامها فى صنع التمثال – ولتكن لوحا من المرمر مثلا – بالإضافة إلى صورة التمثال . وهكذا يتشكل كل شىء من مادة وصورة . فالمادة إذن هى كل ما يقبل الصورة وهى قوة محضة ، ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها .

ويقول ابن سينا : «... ثم الهيولى (أى المادة) وهى وإن كانت سببا للجسم فإنها ليست بسبب يعطى الوجود ، بل سبب يقبل الوجود» [2] .

وكما أن هناك تقابلا بين مادة الجسم وصورته فى المحسوسات فكذلك هناك تقابل بين مادة الاستدلال وصورته فى المعقولات .

أما ديكارت – وهو صاحب مذهب ثنائى – فإن المادة لديه تطلق على الامتداد فى مقابل الروح أو النفس .

وهناك العديد من الفلاسفة الماديين فى العصر القديم والعصر الحديث ، ولكننا لا نصادف مثلهم فى العصر الوسيط فى أوربا ، لأن الفلسفة فى ذلك الحين كانت مهمتها خدمة اللاهوت ، فلم يكن هناك مجال لظهور المذاهب المادية التى هى فى الغالب مذاهب إلحادية .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣ .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى جـ ٢ ص ١٨٦ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦ .

وفيما يلي سنتناول – بشيء من التفصيل – بالدراسة والنقد آراء المذهب المادى قديما وحديثا .

أولا : المذهب المادى القديم (مذهب الذرة) :

يصادفنا المذهب المادى الأول فى تاريخ الفلسفة لدى ديمقريط (٤٦٠ – ٣٧٠ ق.م) الذى يذهب إلى أن الذرات هى اللبنات المادية الصغرى لكل الحقيقة الواقعية ، ويوجد هناك خلاء بين الذرات تتحرك فيه ، وله فى ذلك عبارة مشهورة تقول : «لا يوجد فى الحقيقة إلا ذرات وخلاء» . وتتكون النفوس البشرية أيضا من الذرات ، وإن كانت ذرات دقيقة .

وعن طريق تلاقى الذرات وافتراقها يحدث الكون والفساد ، وليس هناك بين الذرات فروق نوعية ، وإنما هناك فقط فروق تتعلق بالكم لا بالكَيْف ، وكل الاختلافات بين الأشياء ترجع إلى فروق كمية ، وعلى سبيل المثال تلك الفروق التى تتعلق بالشكل والمقدار والوضع والترتيب ، أما كيفيات الأشياء مثل الحلو والمر والدافىء والألوان إلخ فإنها تقوم على إدراكات حسية ذاتية . أى هكذا كما تبدو لنا ، ولكن ليس لها واقع موضوعى [١] .

والحواس صادقة فقط بقدر ما تعطينا من معلومات عن الفروق الكمية (الامتداد ، الشكل ، الحجم ، الثقل ، الصلابة) ، وقد كان رأى ديمقريط فى هذا الصدد إرهاصا للتفرقة بين الكيفيات الحسية الأولية والثانوية . تلك التفرقة التى ذهب إليها فى العصر الحديث كل من ديكارت وجون لوك . فهل كان ديمقريط محقا أيضا فى رأيه فى الذرات ؟

إننا نعرف اليوم ما يربو على ١٠٥ من العناصر ، وهذا يعنى أن هناك بالمثل كيفيات أساسية مختلفة كثيرة للوجود المادى .

ولكن المرء عندما يفكر فى النظرية الحديثة التى تقول بإرجاع كل العناصر إلى نواة ذرة الهيدروجين [٢] فإنه يرى حينئذ أن رأى ديمقريط فى الذرة كان يمثل أيضا فكرة عبقرية .

وتتحرك الذرات – لدى ديمقريط – فى خلاء كما أسلفنا ، وهذه الحركة أزلية ، وتحدث «قسرا» أى تحت تأثير «المقاومة والتصادم» ، وهى حركة ذاتية وآلية دون أية غائية ، وهكذا يكون لدينا هنا تفسير ميكانيكى للعالم ، فكل الحوادث تخضع لعلية جبرية صارمة ، وقد فتحت نظرية

---

(١) Hirschberger جـ ١ ص ٤٣ .

(٢) يعتبر الهيدروجين أبسط العناصر حيث يوجد فى مركز ذرته شحنة واحدة من الكهربية الايجابية .

الذرة لديمقريط ما يسمى بالنظر إلى الطبيعة نظرة كمية ميكانيكية ، تلك النظرة التى وضعت الأساس لعلم الطبيعة والميكانيكا فى العصر الحديث ، وقد كان لكل من جاليليو وجاسندى الفضل فى تأسيس هذه النظرة الحديثة ، وهناك صلة بينهما وبين ديمقريط عن طريق إبيقور [١] .

ويعد المذهب المادى لديمقريط مذهبا واحديا من حيث إنه يرد كل شىء إلى الذرات المادية باعتبارها الأساس الوحيد الذى يتكون منه كل شىء ، ولكن بعض مؤرخى الفلسفة يعتبر هذا المذهب مذهبا ثنائيا من حيث إنه يفترض وجود نوعين من الذرات يتكون الجسم من أحدهما والنفس من النوع الآخر وهو الذرات الدقيقة [٢] .

ولكن هذا لا يتفق مع مفهوم ديمقريط فى الذرات التى هى فى رأيه ذات طبيعة واحدة ، وليس بينها فروق نوعية ، رغم اختلافها الكمى فى الحجم والشكل والوضع ، ومن أجل ذلك لا نستطيع أن نوافق «كوليه» على اعتبار مذهب ديمقريط مذهبا اثنينيا بناء على الاعتبار المشار إليه . ولكن هناك اعتبارا آخر – سنشير إليه بعد قليل – قد يكون أكثر احتمالا للقول بمذهب اثنينى لدى ديمقريط .

وفى حين أن ديمقريط من الناحية النظرية يمثل مذهبا ماديا متناسقا فى ميتافيزيقاه وفى نظريته فى المعرفة أيضا ، فإننا نجد أن قواعد حياته العملية وكذلك أيضا حياته كلها تشهد – إلى الحد الذى هو معلوم لنا – بأنه كان صاحب مذهب مثالى على درجة عالية من السمو، ولذلك يقال إنه – على العكس من نظريته المادية – كان من الناحية العملية أحد المثاليين العظام على مدى التاريخ [٣] .

ففى الشذرات المأثورة عنه نجده يقول مثلا : «إن من يشعر بأنه مدفوع بصدر منشرح إلى أعمال عادلة ومشروعة فإنه يكون مسرورا فى نهاره وفى ليله ، ويكون قويا ولا يبالى بشىء ، أما الذى يهمل العدالة ولا يفعل ما ينبغى فإنه عندما يتذكر ذلك ، يسبب له ذلك كله الانزعاج والخوف ، ويجعله يعيش تحت وطأة عذاب نفسى» [٤] .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٣ – ٤٥ .

(٢) كوليه : المدخل إلى الفلسفة ص ١٦٤ .

(٣) Hirschberger جـ ١ ص ٤٢ .

(٤) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, p. 108 (1964).

ويقول أيضا : «إن الرجل الشجاع ليس هو ذلك الذى يتغلب على أعدائه فحسب ، وإنما هو أيضا من يتغلب على متعه وشهواته . ولكن البعض يكونون سادة وحكاما لمدن وعبيدا للنساء»[١] .

ويقول أيضا : «لا ينبغى أن يسعى المرء إلى أى متعة ، وإنما إلى المتعة فى الجمال فحسب»[٢] .

ويرى ديمقريط أنه أحب إليه أن يجد تفسيرا عليا واحدا لأى شىء من أن يحوز على عرش الإمبراطورية الفارسية [٣] . وقد أعطت له حياته الروحية - التى وهبها كلها للبحث - الاستقرار النفسى وهدوء البال . وعاش ديموقريط ساخرا من الناس وتعلقهم بشهوات الدنيا . ومن أجل ذلك سمى بالفيلسوف الضاحك .

وهنا يمكن أن يعثر الباحث - إذا كان ولابد من الحديث عن مذهب ثنائى عند ديموقريط - على بذور مذهب اثنينى . وذلك لأنه من ناحية يقوم بتفسير العالم تفسيرا ماديا ميكانيكيا ، ومن ناحية أخرى يؤكد على الناحية الروحية المثالية فى مجال الحياة العملية .

ومن الفلاسفة الماديين الذين نصادفهم فى العصر القديم - كل من لوقيبوس الذى لم يصلنا عنه إلا القليل ، ولكننا نعرف أن ديموقريط قد استفاد كثيرا من علمه - وإبيقور الذى اصطنع مذهب ديموقريط ثم نظر إليه نظرة خاصة وأضاف إليه بعض التعديلات ، وادعى أن مذهبه وليد فكره وأنكر فضل ديموقريط عليه [٤] .

نقد مذهب ديموقريط :

ليس هناك شك فى أن مذهب الذرة لديموقريط يمثل تقدما كبيرا فى عصره فى مقابل المحاولات السابقة لبعض فلاسفة ما قبل سقراط ، الذين اعتبروا أن أصل الوجود متمثل فى عناصر مادية مثل الماء لدى طاليس أو الهواء لدى أنكسيمانس أو النار والهواء والماء والتراب لدى إمبيدوقليس . ولكن ذلك التقدم هو تقدم فقط بالنسبة لمسألة العناصر أو الجزيئات الأصلية

(١) المرجع السابق ص ١١١ ، شذرة رقم ٢١٤ .
(٢) المرجع السابق شذرة رقم ٢٠٧ .
(٣) المرجع السابق ص ١٠٦ ، شذرة رقم ١١٨ .
(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٨ ، ٢١٤ .

للوجود المادى ، وليس بالنسبة لمسألة السبب الأصلى أو الأول لكل الوجود .

فقد تناول ديمقريط مسألة المادة الأساسية بشكل عبقرى ومثمر للعصور اللاحقة ، وإن كان لم يستطع أن يحلها أيضا كما اعتقد هو ذلك . فقد بين علم الطبيعة الحديث أن الذرات ليست غير منقسمة كما اعتقد ديمقريط .

وقد أثبتت الفكرة التى تنظر إلى الوجود كله من وجهة نظر كمية أنها فكرة مثمرة جدا فى مجال العلوم الطبيعية ، ولكن هذه النظرة تعتبر نظرة محدودة وغير كافية فى مجال البحوث الميتافيزيقية ، إذ أنها تترك أغلب المسائل الفلسفية وأكثرها أهمية دون إجابة ، وحتى المسائل المتعلقة بالمادة أيضا . فإن معرفة أن كل الأشياء تتألف من الذرات لا تعفى من السؤال عن المصدر الأصلى للذرات وبنائها .

وقد بين أرسطو أن من التناقض وضع ما هو جسمى ومكانى على أنه غير منقسم ، واشتقاق ما هو ممتد فى حقيقة الأمر مما هو غير ممتد [١] ، (لأن الذرات إذا كانت غير منقسمة فلا يلزم أن تكون ممتدة) .

وقد اعتقد ديمقريط أنه قد استطاع تفسير كثرة الأشكال العضوية وغير العضوية فى العالم على النحو التالى : إن تصادم الذرات مع بعضها فى الخلاء يكون مجموعات من الذرات متماثلة الأشكال وبذلك يكون الكون للأشياء ، ثم عندما تنحل هذه المجموعات مرة أخرى يكون الفساد أو الفناء .

ولكن ذلك لا يبين إلا جانبا واحدا فقط من بين جوانب كثيرة ممكنة ، وبذلك لم يفسر العالم ككل فى كثرته كلها فى واقع الأمر تفسيرا كافيا ، فقد وضعت بذلك فقط الفكرة المجردة لسلسلة علية ميكانيكية لا نهاية لها ، وذلك بناء على الملاحظة الصحيحة لترابطات علية ميكانيكية معينة ، ولكن ذلك لم يؤد إلى إيجاد علة كافية لكل الظواهر ، وكذلك للصيرورة والتغيرات .

وقد أوضح ديمقريط أن قانون السبب والمسبب ، أى الترابط العلى الميكانيكى هو السبب النهائى لكل الحوادث ، وأبان بوضوح أنه ضد النوس (nous) أى العقل الذى قال به أنكساجوراس [٢] «فقد كانت لدى ديمقريط ميول عدائية تجاه أنكساجوراس ، لأنه لم يجد

(١) A. Schwegler : Geschichte der Philosophie, p. 28 Stuttgart 1887.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦ ، ٢٧ .

لديه قبـولا » [١] .

وإذا التـفت المرء إلى العـالم المادى وحـده فـإنه يبدو له ابتـداء وضـوح العلة المؤثرة أو الفاعلة ، وذلك من بين العلل الممكنة (علة الوجود والعلة الغائية والعلة الصورية) .

أما العلة الغائيـة مثلا فإنها تصبح ابتداء واضحة عن طريق التأمل الفلسفى للحـياة العقلية والروحية [٢] .

والتفسير العلى الميكانيكى ليس كافيا لتفسير الحوادث فى المجال الحيوى والروحى للحقيقة الواقعة ، بل إنه لا يكفى حتى كمبدأ تفسيرى لعالم المادة .

وسنعرض لذلك فيما بعد عند تناولنا للمذهب المادى الحديث ، ونريد هنا أن نشير فقط إلى أن العلم الطبيعى الحديث قد أحدث أيضا هزة فى فكرة الحتميـة أو فكرة الترابـط العلى الميكانيكى الذى تخضع له كل الحوادث .

ولا ريب فى أن فكرة ديمقـريط فى تفسـيـر كل العـالم وحـوادثه «بتـصـادم الذرات فى الخلاء» ، كانت فكرة جديدة تماما ، ولكننا نجد أن أرسطو كان محقا فى نقده لهذا المذهب حين رأى أن الذريين قد نسوا أن يقولوا لنا ما هو أصل الحركة ، إذ ليس يكفى – كما يرى أرسطو – أن يقولوا لنا إن الحركة أزلية ، لأنه ليس كل ما هو أزلى يكون بدون علة [٣] .

وهل تسير المادة فى حركتها وفقا لخطة مقدورة مرضية مرسومة أم أنها تخبط فى ذلك خبط عشواء ؟ لقد ذهب ديمقريط إلى القول بأن الضرورة الآلية العميـاء هى التى تدفع الذرات إلى كل الاتجاهات [٤] ولكن المرء يحق له أن يتسـاءل عمـا إذا كـانت العليـة الميكانيكيـة – أى التفسير الميكانيكى للعلاقات بين العلل والمعلولات – هى وحدها كل العلية ، وعما إذا كنا – لكى نستطيع أن نفهم الوجود فهما تاما – لازلنا فى حاجة إلى أسباب أخرى قصر المذهب الذرى عن إدراكها ؟

---

(١) انظر Diels ص ١٠٠ .

(٢) لقد وضع أنكساجوراس العلة الغائية لأول مرة فى مقابل العلية الميكانيكية للمذهب الذرى .

(٣) Hirschberger ١ / ٤٥ .

(٤) قصة الفلسفة اليونانية ص ٥٢ .

ومن ذلك يتضح لنا مدى قصور نظرة هذا المذهب عن الوصول إلى إدراك سليم وتفسير معقول للوجود .

وقد أغفل ديمقريط التناقض الغريب بين مثاليته فى مجال الحياة العملية وماديته فى مذهبه النظرى ، هذا التناقض الذى يظهر لنا من خلال الشذرات المأثورة عنه والتى أشرنا إلى شيء منها ، فلم يعرف عنه أنه اشتغل بهذه المشكلة - على الأقل حسب ما هو معلوم لنا - ولم يحاول أن يوفق بين رأيه النظرى فى الوجود وقواعد حياته العملية ، وأن يرفع بذلك التناقض الموجود فى تعاليمه الفلسفية . وليس معلوما لنا أيضا أنه كان على بينة بهذا التناقض فى مذهبه .

فقد كان يجب أن تدفعه معارفه فى المجال الروحى والأخلاقى إلى تصحيح مذهبه المادى الأنطولوجى ، أو على الأقل كان عليه أن يتخذ لنفسه موقفا لا أدريا فيما يتعلق بمسألة أصل الوجود . ولم يعط ديمقريط أيضا إجابة عن الارتباط بين عالم الروح وعالم المادة .

ولكن يمكن القول بأن محدودية نظرة ديمقريط لا تكمن فى أنه لم يعط إجابة عن هذه المسألة ، وإنما تكمن فى أنه لم يطرح هذه المسألة إطلاقا على بساط البحث .

وعلى الجملة فإنه يمكننا أن نتبين أن ديمقريط قد رأى الأجزاء التى فيها يمكن أن يتفتت الوجود - إن صح التعبير - ولكنه أغفل العوامل التى تشكل الوحدة ، وينطبق على ذلك عبارة مشهورة لأعظم أدباء ألمانيا وهو جوته حين يقول : «إن لديكم الأجزاء فى أيديكم ، ولكن الأمر الذى يدعو للأسف هو انعدام الرباط الروحى بين هذه الأجزاء» (١) .

---

(١) Hirschbeger ١ / ٤٥ .

ثانيا : المذهب المادى الحديث

سنحاول فى الصفحات التالية أن نعرض للمذاهب المادية فى العصر الحديث من خلال نظرة تاريخية تلقى الضوء على مذاهب كل من جاسندى وهوبز ، ومادية القرن الثامن عشر ، ومادية القرن التاسع عشر ، ونعقب على كل هذه الاتجاهات بنظرة نقدية ، ثم نختم هذا الفصل بالحديث عن المادية الجدلية والتاريخية .

١ – جاسندى :

ذهب الفيلسوف الفرنسى بيير جاسندى Gassendi (١٥٩٢ – ١٦٥٥) إلى القول بمذهب ذرى يرجع فى أصله إلى ديمقريط وإبيقور ، وبتجديده لمذهب الذرة القديم أعطى خلفية فلسفية للنظرة الكمية الميكانيكية الحديثة إلى الطبيعة ، وقد كان جاسندى خصماً لديكارت الذى سوى بين الجسم والامتداد ، والذى رفض الأخذ بفكرة الخلاء التى هى ضرورية لمذهب الذرة ، وقد عرف جاسندى بجدله مع ديكارت ، وكان من رجال اللاهوت المتحررين فى أفكارهم ، وذهب – مثل ديمقريط – إلى القول بمبادىء ثلاثة للطبيعة وهى : الذرات ، والخلاء ، والحركة الأزلية الكامنة فى الذرة .

أما صفات الذرات فهى – بوجه خاص – الشكل والمقدار والحركة ، وبذلك يكون لدينا نقاط مادية نهائية ، ووحدات قوة يمكن أن تعد وأن تقاس ، وهكذا يجد المذهب الديناميكى الميكانيكى لعلوم الطبيعة الحديثة أساسه الأنطولوجى لدى جاسندى [1] .

وقد حدثت تطورات هامة فى مجال البحث فى العلوم الطبيعية على يد مؤسسى علم الطبيعة الحديث – من أمثال كبلر وجاليليو ونيوتن وجاسندى وبويل وغيرهم – وقد تمثلت هذه التطورات فى الخصائص الثلاثة التالية :

(أ) ظهور منهج جديد فى البحث وهو منهج الاستقراء (مع استخدام الوسائل الجديدة من أجهزة وتجارب) [2] .

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٩ .

(٢) لم يكن هذا المنهج – الذى وضع فرنسيس بيكون أسسه فى القرن السابع عشر – جديدا تماما كما يظن الأوربيون . فقد عرف المسلمون هذا المنهج قبل ذلك بقرون ، وأثبتت البحوث الحديثة أن المسلمين قد وضعوا جميع عناصر المنهج الاستقرائى . (انظر فى ذلك كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٣٢ وما بعدها)

(ب) إيجاد حقل جديد للعلم : وهو حقل عالم الظواهر والأحداث ، وقد حل بذلك العلم المبنى على بحث الظواهر والحوادث محل علم الماهيات .

(جـ) ظهور مفهوم جديد للوجود : وهو المفهوم العلى الميكانيكى . وقد اعتبر الكم هو المقولة الأساسية .

وفى حين أن منهج العلم الطبيعى قد أصبح – فى التطورات التى جدت فيما بعد – هو منهج الفلسفة لدى الماديين ، وشمل ذلك الوجود كله والإنسان أيضا ، وطبق حتى على عقيدته الدينية ، فإننا نرى أن مؤسسى علم الطبيعة الحديث لم يقوموا بمثل هذه الخطوة ، فكلهم كانوا مؤمنين بعقيدتهم المسيحية وبذلك كان البعد الروحى قائما أيضا بالنسبة لهم . وقد استغل المفهوم الجديد للوجود ابتداء فيما بعد استغلالا تاما بالمعنى الميكانيكى الإلحادى وبالمعنى الحتمى [١] .

٢ – هـوبز :

وهناك – بجانب جاسندى – فيلسوف مادى آخر مشهور ، ولكنه لم يذهب أيضا إلى نزعة مادية خالصة ، وهو الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز Hobbes (١٥٨٨ – ١٦٧٩) .

وقد أخذ هوبز من جاليليو وديكارت دقتهما العلمية ومنهجهما ولكنه من ناحية أخرى ينتمى أيضا إلى دائرة الفلاسفة الذين وقفوا معارضين لديكارت ووقعوا معه فى نقاش عنيف ، فهو ينكر ما ذهب إليه ديكارت من وجود الفكر كجوهر مستقل بجانب المادة ، ويرجع الفكر عنده إلى المادة .

وبذلك قام بتطوير مذهب مادى واحدى ، والفلسفة فى رأيه يجب أن تشتغل بالأجسام فقط ، أى بالمادة وحدها ، وفى هذا الصدد يقول : «الفلسفة هى المعرفة العقلية للمعلولات أو الظواهر من عللها المعروفة أو من الأسباب التى تتولد عنها ، وهى كذلك معرفة العلل المنتجة الممكنة من معلولاتها المعروفة ... والأجسام وحدها هى التى لها القدرة على إحداث التأثيرات والظواهر» [٢] وكل العمليات العقلية تعتبر نوعا من الإدراكات الحسية [٣] .

---

(١) المرجع السابق (هرشبرجر) ٢ / ٣٦ – ٤١ .
(٢) نقلا عن Hirschberger جـ ٢ ص ١٧٣ وما بعدها .
(٣) Apel ص ١٢٥ .

وهكذا فإن المعارف التى نحصل عليها تأتينا عن طريق الحواس بما ينطبع على هذه الحواس من آثار منبعثة من الأشياء الخارجية . وهذه الآثار المنبعثة تنشأ بدورها من حركات معينة تطرأ على الأجسام المادية الموجودة فى العالم الخارجى (١) .

«وكل حدث حقيقى يحدث فى العالم إنما هو نوع من الحركة . بل إن الإحساسات والأفكار ليست سوى حركات داخلية فى جسم حى» (٢) .

والفكر لديه فعل فقط ، ولا يستطيع المرء – فى رأيه – أن يدعى – مثلما يفعل ديكارت – أن هذا الفعل يتطلب جوهرا مماثلا لطبيعته ، لأن الجسم – فى نظر هوبز – يستطيع أيضا أن يفكر .

وقد اشتهر تعليق ليبنتز على ذلك حيث يقول : «إنه حتى لو كان للمرء عيون نافذة جدا الى الحد الذى تستطيع فيه أن ترى أضأل الأجزاء لبناء الجسم ، فإنى لا أدرى إلى أى حد يبلغ المرء بذلك ، فمصدر التصورات لن يجده المرء بذلك مثلما لا يجده فى إحدى الساعات التى تكون فيها كل الأجزاء التى تتركب منها الآلة ظاهرة مرئية ، أو مثلما لا يمكن أن يكتشفه المرء فى إحدى الطواحين حتى لو استطاع أن يتجول بين العجلات . وذلك لأن هناك فرقا فى الدرجة فقط بين طاحونة وماكينات أدق ، ويستطيع المرء أن يفهم حقا أن الماكينة أو الآلة تنتج أحسن الأشياء فى العالم ولكنها لا تستطيع إطلاقا أن تكسب الوعى لهذه الأشياء» (٣) .

ويرتبط بالمذهب الحسى لهوبز مذهبه الإسمى . فالمذهب الحسى يقول إنه ليس لدينا إلا مجرد الظواهر ، أما ما وراء هذه الظواهر فلا نعلم عنه شيئا ، ولذلك فإن المفاهيم ليست كاشفة للماهية الداخلية للأشياء ، وإنما هى أسماء فقط (nomina) للظواهر المعطاة فى الإدراك الحسى .

وطبقا للمذهب المادى الميتافيزيقى لهوبز فإن الأنثروبولوجيا «علم الإنسان» لديه مادية أيضا : فالإنسان حسب رأيه هو مجرد جسم ، وليست له حرية ، وأعماله تتحدد عن طريق المنفعة والأنانية ، والإنسان ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان – كما تنطق عبارة هوبز المشهورة – والحالة الطبيعية كانت هى حرب الكل ضد الكل ، ولذلك أبرم الناس اتفاقا أو تعاقدا بينهم كان

(١) قصة الفلسفة الحديثة ١ / ٨٩ .
(٢) كولبه : المدخل ص ١٦٤ .
(٣) Leibniz : Philosophische Werke 1,26, Buchenau - Cassirer, 1904 ff.

هو أساس الدولة ، وعن طريق هذا التعاقد تم خلق النظام والقانون والعادات والأخلاقيات ، وتنازل كل فرد عن جزء من حريته المطلقة ، وذلك لكى يكون هناك متسع للحرية بالنسبة للجميع ، والدولة لها السيادة ، أى أنه يصح لها أن تقوم بصفة مطلقة بتحديد كل شىء ، فهى المصدر الوحيد للقانون والأخلاق والدين أيضا .

وقد عارض هوبز الكنائس بوجه خاص ، وأشار إلى أن الاستناد إلى حرية العقيدة والاهتمامات الدينية قد قاد دائما وباستمرار إلى شقاق ونزاع فى الدولة . والأمر هنا لا يدور إطلاقا حول الحق أو الحقيقة أو الدين ، وإنما يدور فقط حول نهم الإنسان إلى القوة .

وقد قيل بحق (١) : إن هوبز قد أخذ المقياس من «حذائه» أى من بواعثه الشخصية ، ولذلك لم يستطع أن يجد أيضا شيئا آخر لدى الآخرين غير دوافع المنفعة والقوة . فالمنفعة والقوة وحدهما هما اللذان يحددان – حسب رأيه – ماهية الجماعة ، كما هو الحال فى فلسفة الطبيعة فى سيادة «المقاومة والتصادم» .

فالناس يتحدون من أجل المنفعة والطموح فحسب . والإنسان – عند هوبز – ليس لديه دافع فطرى للاجتماع . وهكذا لا يرى هوبز إلا أجزاء ومجموعات ، ولكنه لا يرى ما هو كلى . وتفكيره فى فلسفة الدولة تفكير ذرى أيضا . وقد كان لهوبز تأثير كبير فيمن بعده ، وبوجه خاص عن طريق فلسفة الدولة لديه .

ويحق للمرء أن يتساءل : كيف تتفق آراء هوبز الدينية – وقد كان مؤمنا بالعقيدة المسيحية – مع نظامه المادى ؟

والفلسفة فى رأيه لا تشتغل باللاهوت أو بنظرية الألوهية ولا بالأمور الأزلية أو بما هو غير مخلوق وغير مدرك . فهنا : «لا يوجد شىء مركب ولا منقسم ولا حادث يمكن أن يكون محلا للمعرفة» . كما لا تشتغل الفلسفة أيضا «بنظرية الملائكة ولا بكل تلك الأشياء التى لا تعتبر أجساما أو انفعالات للأجسام» (٢) .

والدين فى نظره ليس أمرا من أمور الفكر ، وإنما هو من أمور الاعتقاد . وكل ما عدا المادة من روحانيات ينبغى أن يترك للوحى والإلهام ، ولا يجوز الخلط بين العقيدة والعقل . فحيث ينتهى العقل تبدأ العقيدة ، وحيث ينتهى العلم يبدأ الإيمان . ومن الواضح

---

(١) Hirschberger جـ ٢ ص ١٧٩ .

(٢) نقلا عن المرجع السابق ص ١٧٤ .

أن آراء هوبز الدينية لا تتفق مع مذهبه المادى .

وهوبز – فى حقيقة الأمر – ليس ماديا خالصا وذلك لأنه لا يقول بوجود أجسام فقط ، ولكن لا شك فى أنه – مثل ديمقريط وجاسندى – كان أحد الرواد الكبار الذين مهدوا للمذهب المادى .

ولسنا نجد فى المذهب المادى الحديث بجانب جاسندى وهوبز إلا قلة من الفلاسفة ، ويكاد هؤلاء أن يكونوا من علماء الطبيعة فقط ، الذين يحاولون بوسائل علمهم التخصصى أن يعطوا تفسيرا كليا للعالم .

وهناك – بنظرة عامة – ثلاث صور مختلة للمذهب المادى الميتافيزيقى الحديث وهى :

(أ) المذهب المادى التكافئى الذى يسوى بين النفس والروح والوعى والمادة .
(ب) المذهب المادى الوصفى الذى يعتبر العقل صفة من صفات المادة .
(جـ) المذهب المادى العلى الذى يعتبر العقل معلولا للمادة [١] .

ويمكن أن يميز المرء مادية القرن الثامن عشر فى عصر التنوير فى أوربا عن مادية القرن التاسع عشر . فرغم أنهما كانا واقعين تحت تأثير العلوم الطبيعية إلا أن أولاهما كانت أكثر تأثرا بأفكار عصر التنوير ، فى حين كانت الثانية أكثر تأثرا بالعلوم الطبيعية . وفيما يلى سنتحدث عن كل منهما على حدة .

٣ – مادية القرن الثامن عشر :

لقد تطورت مادية العصر الحديث – التى هى المادية الأولى فى حقيقة الأمر – تحت تأثير فلسفات ديكارت وجاسندى وهوبز [٢] . ونصادف هذه المادية الحديثة بوجه خاص فى فلسفة عصر التنوير فى فرنسا . ومن بين ممثليها كل من دينيه ديدرو (١٧١٣ – ١٧٨٤) ولا مترى (١٧٠٩ – ١٧٥١) وهلباخ (١٧٢٣ – ١٧٨٩) الذين ذهبوا إلى القول بمذهب مادى إلحادى متطرف .

وقد كان ديدرو Diderot رئيس تحرير دائرة المعارف الفرنسية المشهورة التى ظهر أول

(١) كوليه : المدخل ص ١٦٣ .
(٢) Fischer Lexikon, p. 176.

مجلد منها عام ١٧٥١ . وقد قام ديدرو بكتابة العديد من المقالات فيها . وكانت هذه الدائرة – التى وصل عدد مجلداتها إلى سبعة عشر مجلدا – بؤرة الزندقة والإلحاد .

وقد اشتملت مؤلفات ديدرو على آرائه التى تدرج فيها من المذهب الطبيعى القائل بوجود الله والمنكر فى الوقت نفسه للعناية الإلهية إلى الأحادية المادية الزاعمة أن المادة حية بذاتها، وأن الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية بحيث «تحدث الأعضاء الحاجات وتحدث الحاجات الأعضاء» وهذه نظرية قديمة أخذ بها ديدرو دون أن يقوم بدعمها بحجج علمية جديدة .

أما لا مترى فهو طبيب فرنسى نقل التصور الديكارتى للحيوانات على أنها ماكينات آلية إلى الإنسان . ويحمل كتابه الرئيسى عنوان «الآلة الإنسانية» . وقد عزا لامترى إلى المادة القدرة على اكتساب الحركة والحس . ومع أنه قد وصف العقل بأنه علة الحركة إلا أنه يعتبر العقل شيئا ماديا (١) .

أما بارون فون هلباخ Holbach فهو ألمانى كان يعيش فى باريس وكان صديقا لديدرو وأحد المشاركين فى دائرة المعارف – السابق ذكرها – فى مجال الكيمياء . وهو أكثر الممثلين تطرفا لعصر التنوير فى فرنسا . وقد ذهب فى كتابه «نظام الطبيعة» – الذى يعد إنجيل المذهب المادى – إلى أنه لا يوجد عدا الذرات المادية شىء إلهى أو روحى . فلا وجود إلا لما هو مادى ، أما ما هو روحى فلا وجود له أو هو ليس إلا شيئا ماديا دقيقا . فلا وجود إلا للمادة والحركة ، وكل الحوادث تسير حسب قوانين طبيعية ، أى قوانين ميكانيكية علية . وتسرى هذه القوانين أيضا على الدولة وعلى المجتمع ، فما يسمى فى علم الطبيعة قصورا ذاتيا وجذبا ودفعا يسمى فى المجتمع حب الذات والمحبة والكراهية إلخ (٢) .

أما مادية عصر التنوير فى إنجلترا فمن بين ممثليها – على وجه الخصوص – كل من جون تولاند (١٦٧٠ – ١٧٢١) وديفيد هارتلى (١٧٠٥ – ١٧٥٧) وجوزيف بريستلى (١٧٣٣ – ١٨٠٤).

وقد كان تولاند من الرواد الأوائل الذين أذاعوا المذهب المادى فى انجلترا ، وقد عارض

---

(١) كوليه : المدخل ص ١٦٤ ، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٨٤ .
(٢) Schwegler, p. 204, f., F. Lexikon, p. 177, Gex, p.43 - 46 (1977)

ثنائية ديكارت برفض افتراض وجود النفس فى الإنسان وذهب إلى أن الفكر وظيفة من وظائف المادة . وكان تولاند من المؤلهين الطبيعيين الذين يذهبون إلى القول بوجود إله صانع ، ولكنهم لا يعترفون بالوحى والشرائع والرسل .

أما هارتلى فلم يرفض افتراض وجود النفس فى الإنسان كما فعل تولاند . ولكن النفس لديه ظلت جوهرا جسميا تفكر عن طريق الدماغ الذى يؤثر بدوره تأثيرا واضحا فى الفكر . وبهذا جعل هارتلى الفرق بين المادة والفكر فرقا فى الدرجة فقط لا فى الطبيعة ، وذهب إلى أن حياتنا الفكرية تقوم فى تداعى المعانى ، ويعد هارتلى أحد مؤسسى نظرية تداعى المعانى .

وبناء على هذه النظرية التى قال بها هارتلى وغيره يتكون العقل من عناصر بسيطة تتجمع مع بعضها بصورة آلية . أما التفكير المنطقى والأحكام فتفسر عن طريق التداعى الآلى للمدركات الحسية والتذكر لهذه المدركات .

أما بريستلى فهو مكتشف غاز الأوكسجين . وقد انحاز إلى آراء هارتلى . وعلى الرغم من ماديته فإنه كان يؤمن بالله وبالمسيحية . وله كتاب بعنوان (بحوث فى المادة والروح) اشتمل على أدلة الماديين المتقدمين والمتأخرين .

ومع أن بريستلى يسمى مذهبه بالمادية فإنه كانت يعتقد أن ماهية المادة هى القوة ، قوة جاذبة ودافعة ، وأنه يجب تصور الذرات بمثابة «نقط قوة» وأن الصلابة كيفية محسوسة لا تعبر عن ماهية المادة . بل عن فعل هذه المادة فى الحس [١] .

٤ - مادية القرن التاسع عشر :

لقد اتجه التنوير فى ألمانيا - على النقيض من نظيره فى انجلترا وفرنسا اتجاها مضادا للمادية ، ولكن الألمان يقدمون لنا الممثلين الرئيسيين لمادية القرن التاسع عشر . وفى حين أن مادية عصر التنوير قد لعبت باستمرار - فى إطار الفلسفة الحقيقية - دورا ثانويا فى مقابل الاتجاهات الرئيسية الأخرى وهى المذاهب العقلية والتجريبية والمثالية ، فإن مادية القرن التاسع عشر قد أضحت فى ذلك الوقت فلسفة العصر السائدة بعد انهيار المذهب المثالى ، ذلك الانهيار الذى تلا موت هيجل فى عام ١٨٣١ [٢] ، وبعد الأثر الذى أحدثته التجارب والمشاهدات

(١) راجع : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٤٩ وما بعدها . وكذلك Gex ص ٤٩ .

(٢) F. Lexikon, p. 177.

العلمية الحديثة فى الصلة بين النفس والجسم .

ويمكن أن يطلق المرء بصفة عامة على مادية القرن التاسع عشر اسم مادية العلوم الطبيعية ، لأنها كانت تستند على نتائج هذه العلوم التى كانت قد تطورت تطورا كبيرا . فقد شهد القرن التاسع عشر تزايدا واسع النطاق فى المعارف الطبيعية وتطبيقاتها العملية .

وإذا كان كل من هيجل وشلنج قد حاولا بنظرياتهما فى الفلسفة الطبيعة حل مشكلات البحث الطبيعى التجريبى ، فإن الأمر قد أصبح بعدهما - وبصفة خاصة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - على العكس من ذلك تماما .فقد راح علماء الطبيعة يشتغلون بالإجابة عن مسائل فلسفية تخرج عن نطاق بحوثهم الطبيعية ، وذلك بطريقة واحدية الجانب من منطلق مجال بحثهم دون تمرس حقيقى بالفلسفة .

وبهذا طغى التفسير المادى على كل الجوانب ، وأصبحت كل الحقائق تفسر تفسيرا ماديا [١] . وسادت هذه النظرة المادية فى مجالات يتعذر تفسيرها بالمادة فى نظر المفكر المحايد ، فقد عرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية والألوهية وغيرها فى ضوء المادة وحدها . وأصبح الإنسان يدرس وكأنه (عينة معملية) للإنسان تخضع للملاحظة والتجربة [٢] .

ومن أشهر ممثلى المذهب المادى فى القرن التاسع عشر نخص بالذكر كلا من :

أ - عالم الفسيولوجيا الهولندى ياكوب موليشوت Moleschott (١٨٢٢ - ١٨٩٣) بكتابه «دورة الحياة» الذى صدر فى عام ١٨٥٢ .

ب - عالم الطبيعة الألمانى كارل فوجت Vogt (١٨١٧ - ١٨٩٥) بكتابه (الخطوط الأساسية لفلسفة المستقبل) ١٨٤٣ ، وكتابه (عقيدة عمال الفحم [٣] والعلم) ١٨٥٥ .

ج - الطبيب الألمانى لودفيج بوشنر Büchner (١٨١٧ - ١٨٩٩) بكتابه «الطاقة والمادة» الذى ظهر فى عام ١٨٥٤ [٤] .

---

(١) A. Messer : Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert, Leipzig 1935, p. 44.

(٢) أسس الفلسفة ص ٢٤٣ وما بعدها (طبعة ١٩٧٧) .

(٣) المقصود هنا هو العقيدة المشوبة بالخرافات والأوهام .

(٤) لقد أعيد طبع هذا الكتاب فى المدة من عام ١٨٥٤ حتى ١٩٠٤ إحدى وعشرين مرة باللغة الألمانية . وقد نقل شبلى شميل هذا الكتاب إلى العربية ظنا منه أنه الكلمة الأخيرة فى الفلسفة .

وقد بدأ زحف الاتجاه المادى بوضوح زحفا عارما فى مؤتمر علماء الطبيعة الذى عقد فى جوتنجن بألمانيا عام ١٨٥٤ ، وأظهر هذا المؤتمر أن هناك عددا كبيرا من العلماء يفكرون فى نفس الاتجاه .

وتذهب نظريات هؤلاء العلماء المشار إليهم ومن على شاكلتهم إلى القول بأن العالم فى صيرورته وفى وجوده ليس شيئا آخر غير قوة ومادة مثلما ذهب إلى ذلك ديمقريط فى القديم . ولم يعد المرء لديهم فى حاجة إلى العقل أو (النوس) الذى قال به أنكساجوراس فى السابق ، ولا إلى الصانع أو المثل فى مذهب أفلاطون ، ولا إلى المحرك الذى لا يتحرك فى مذهب أرسطو . وبطبيعة الحال لم يعد هؤلاء فى حاجة أيضا إلى إله المسيحية . أما العقل أو الجانب النفسى فى الإنسان فليس شيئا آخر أكثر من وظيفة من وظائف المخ (١) .

وهكذا ترجع الأحداث النفسية لديهم إلى جوانب مادية ، فأحداث الوعى تتساوى مع أحداث المخ «والأفكار بالإضافة إلى المخ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد ، والبول بالإضافة إلى الكليتين» كما يزعم فوجت . فالمخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء وكما تهضم المعدة الغذاء . وقد وصف موليشوت دورة الحياة بالمادة والطاقة ، وزعم أنه ليس هناك تفكير بغير كبريت أو فسفور ، كما أصبحت المادة لدى بوشنر مستودعا لجميع القوى الطبيعية وجميع القوى التى تدعى روحية .

د - دارون ونظرية التطور :

وقد ظهر فى القرن التاسع عشر أيضا تيار مادى آخر طغت عليه الأفكار التى تضمنتها نظرية التطور التى قال بها عالم الأحياء الانجليزى تشارلس دارون Darwin (١٨٠٩ - ١٨٨٢) .

وقد عرض دارون عام ١٨٥٩ فى كتابه (أصل الأنواع) هذه النظرية وأدى هذا الكتاب إلى اهتزاز الاقتناع العام الذى كان سائدا حتى ذلك الحين والقائل بعدم تغير الأنواع . ولكن فكرة التطور نفسها - التى بنى عليها دارون - لم تكن جديدة تماما ، إذ تعود فى أصلها إلى الفيلسوف اليونانى القديم أناكسيمندر ، على أن دارون نفسه قد اعترف أيضا بأنه قد أخذ المفاهيم الأساسية لهذه الفكرة من كتاب (دراسة فى السكان) الذى ألفه عالم الاقتصاد

---

(١) Messer, p. 45: Hirschberger, p. 444 f.

الانجليزى الشهير مالثوس Malthus ونشر فى عام ١٧٩٧ [١] . فقد قرأ داروين هذا الكتاب عام ١٨٣٨ .

ومن أهم المفاهيم التى استمدها داروين من الكتاب المذكور مبدأ الانتخاب أو الانتقاء الطبيعى وفكرة الصراع من أجل البقاء . وعندما ناقش داروين مشكلة المعدل الهندسى لزيادة الكائنات العضوية وما يترتب عليه من صراع قال فى كتابه (أصل الأنواع) إن هذه هى نظرية مالثوس مطبقة بقوة مضاعفة على العالمين الحيوانى والنباتى بأسرهما [٢] .

ويذهب داروين فى كتابه هذا إلى أن أفراد الكائنات الحية لنوع من الأنواع ليست متماثلة تماما ، إنما تختلف اختلافا طفيفا بالزيادة أو النقص فى كل خاصية مميزة قابلة للقياس . ففى بيئة ما يتنافس أفراد النوع الواحد على البقاء ، وما يكون أفضلها تكيفا مع البيئة يكون له الحظ الأوفى ، وينقل باستمرار وبقدر متزايد إلى الأجيال التالية الصفات الصالحة عن طريق الوراثة ، ولذلك تظهر بالتدريج وباستمرار تغيرات أكبر فى العالم العضوى ، وهذه التغيرات يمكن أن تؤدى فى النهاية إلى تكوين أنواع جديدة .

وهذا المبدأ – وهو الانتخاب الطبيعى الذى يعنى بقاء الأصلح من الأجناس فى الصراع حول الوجود – يعطى فى نظر داروين ، تفسيرا آليا لتحول وتطور الكائنات الحية [٣] .

وقد ترك داروين فى كتابه (أصل الأنواع) مسألة أصل الإنسان معلقة ، ولكنه عاد إليها فى كتاب آخر صدر عام ١٨٧١ هو كتاب (أصل الإنسان) . وفى هذا الكتاب امتدت نظرية التطور لتشمل الإنسان أيضا .

وبذلك فقد الإنسان – فى مذهب داروين – مكانته الخاصة فى عالم الأحياء ، ولم يعد يبدو

---

(١) تقول النظرية السكانية لمالثوس : إن نسبة زيادة السكان تتجاوز بسرعة زيادة الموارد الغذائية . فعلى حين يتزايد السكان بنسبة هندسية فإن موارد الغذاء لا تتزايد إلا بنسبة حسابية . ولابد أن تأتى نقطة يتعين معها تحديد الأعداد وإلا تفشت مجاعات هائلة . وقد اقترح مالثوس تعليم الناس كيف يمارسون «التعفف» حتى تظل أعداد السكان منخفضة وقد كان مالثوس ينظر إلى تحديد النسل بطرق مصطنعة كما لو كان معادلا – على نحو ما – لممارسة البغاء .

(٢) برتراند رسل : حكمة الغرب جـ ٢ ، ص ٢٢٣ وما بعدها ، ترجمة د. فؤاد زكريا (سلسلة عالم المعرفة بالكويت ١٩٨٣) .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل جـ ٣ ص ٣٤٥ – ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى – القاهرة ١٩٧٧ ، وأيضا Apel ص ٥٧ .

أن الله قد خلقه خلقا مباشرا ، بل بدا نتاجا للسلالة البيولوجية العامة . وبذلك كان نوعا من أنواع الحيوانات بجانب أنواع أخرى كثيرة .

وقد كان عمل داروين فى هذا الصدد مشابها - من وجهة نظر معينة - لعمل كوبرنيك الذى انتزع من الأرض مكانتها الخاصة بين الكواكب واثبت أنها كوكب بجانب كواكب أخرى كثيرة .

وقد كان لهذه النظرية الداروينية آثار بعيدة المدى فى الفكر الأوربى ، وكانت مثار جدل عنيف ونقاش طويل وحاربتها الكنيسة فى حينها محاربة شديدة . وفى أسلوب ساخر يقول برتراندرسل فى هذا الصدد : «وإذا كانت هذه الصراعات قد خفت حدتها منذ ذلك الحين إلي حد ما . فينبغى أن نلاحظ أنه كانت تثار فى وقت احتدام النزاع مشاعر عارمة حول وجود أصل مشترك بين الإنسان والقردة العليا . وأنا شخصيا أعتقد أن اقتراحا كهذا لابد أن يجرح مشاعر القردة ، على حين أن القليلين فقط من البشر هم الذين يغضبون منه فى أيامنا هذه» (١)

هـ - إرنست هيكل Haeckel

وفى عام ١٨٩٩ صدر كتاب بعنوان (لغز العالم) لعالم الحيوان الألمانى الشهير إرنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) . وقد انتشر هذا الكتاب انتشارا كبيرا حيث طبعت منه مئات الآلاف من النسخ ، وفى أقل من ثلاثين عاما من وقت صدوره طبع أربع عشرة طبعة ، وترجم إلى أكثر من عشرين لغة .

وقد ساعدت مؤلفات هيكل على نشر أفكار داروين ، واشتهر هيكل بنظريته فى المذهب الواحدى المادى ، كما جدد مذهب المادة الحية الذى سبق أن ذهب إليه قديما الفلاسفة الطبيعيون الأيونيون .

وقد ذهب هيكل مذهبا أكثر تطرفا من داروين الذى كان يعتقد بوجود كائنات عضوية أصلية ، كانت قائمة فى البداية وكانت متعددة ومختلفة .

فالتطور الآلى يمتد - فى رأى هيكل - من الذرة حتى الإنسان . ويتمثل الأسلاف

(٢) حكمة الغرب ٢ / ٢٢٥ وما بعدها .

المباشرون للإنسان فى الحيوانات الثديية العليا «القرود» وقد أصبح الشعار العام فى ذلك الوقت هو أن «الإنسان ينحدر من سلالة القرود» .

وقد سوى هيكل بين العقل والإحساسات والطاقة ، وهذا يعنى أن العقل فى نظره لا يختلف اختلافا جوهريا عن المادة [١] .

(١) Hirschberger جـ ٢ ص ٤٤٦ – ٤٤٨ . وقد قيل إن هيكل فى محاولته البرهنة على نظرية التطور قد عرض صورة مزورة لجنين القرد وجنين الإنسان ، لكى يثبت تطابقهما . ولم تلبث حيلته أن افتضحت وكان عمله هذا رمزا على الخداع وعدم الإخلاص فى الميدان العلمى (أسس الفلسفة ص ٢٠٨) .

نقد المذهب المادى الحديث

(أ) نقد من وجهة النظر الفلسفية .

(ب) نقد يعتمد على تطور العلوم الطبيعية الحديثة .

تمهيد :

لقد عرضنا فى الصفحات السابقة بإيجاز للخطوط العريضة للمذهب المادى الحديث ابتداء من جاسندى حتى نهاية القرن التاسع عشر ، وآثرنا أن نؤخر نقدنا لهذه التيارات المادية إلى ما بعد الانتهاء من عرض أهم الأفكار التى قال بها الممثلون الرئيسيون لهذا المذهب ، وذلك حتى يكون النقد موجها إلى المذهب بصفة عامة ، لأن منطلقات الفكر المادى تكاد تكون واحدة . والأفكار المادية الرئيسية تتكرر بصورة أو بأخرى لدى الكثيرين من الماديين .

وفى الصفحات التالية سنحاول أن نجمل أهم المآخذ التى وجهت إلى المذهب المادى الحديث . وفى هذا الصدد لن نهتم فقط بإبراز وجوه النقد الفلسفى لهذا المذهب ، بل سنبرز أيضا النقد الذى يمكن أن يوجه إليه اعتمادا على تطور العلوم الطبيعية الحديثة . وفيما يلى تفصيل ذلك .

(أ) النقد الفلسفى :

١ - فى حين كان للمذهب المادى القديم فى صورته الذرية - رغم النقد الذى وجه إليه - بعض جوانب إيجابية من حيث أنه قدم للعلوم الطبيعية بعض المؤشرات التى كانت لها فيما بعد نتائج مثمرة ، فإن المذهب المادى الميتافيزيقى الحديث لم يأت بأية إنجازات أو إيجابيات من هذا القبيل ، وإنما استند إلى إنجازات العلوم الطبيعية وارتضى لنفسه دور «خادم علوم الطبيعة» - إذا جاز لنا أن نحور العبارة المشهورة عن فلسفة العصر الوسيط بأنها كانت «خادمة اللاهوت» .

فقد أتت تلك المادية القديمة بأنماط من التفسير الآلى (عن طريق الشكل والحركة) ثبت فيما بعد أنها كانت مثمرة فى علوم الميكانيكا والطبيعة والكيمياء . ولكن الفلاسفة الماديين المحدثين قاموا بتعميم مناهج العلوم التجريبية القائمة ، وأخذوا المبادىء - التى طبقها علماء الطبيعة فى تفسيرهم لعالم المادة بنجاح كبير - وزعموا أنها تنطبق أيضا على مجال الحياة ، وتنطبق حتى على مجال العقل والروح .

ويحاول هؤلاء الفلاسفة أن يستبعدوا كل علة غائية عند تفسيرهم للكون كله ، وأن يستبقوا العلل الفاعلية فقط [1] Causa efficiens ، وهى تلك العلل التى تمثل العامل المباشر

---

(١) Gex ص ٤٤ - ٤٦ .

فى إحداث أثر أو معلول ما ، ولا تخرج لديهم عن أن تكون عللا مادية .

ولكن العلل المادية الآلية ليست كافية فى تقديم تفسير مقبول للأحداث . [١] . فهناك أحداث تتحقق لأن وراء تحقيقها علة غائية ذات أثر فعال . ويذكر لنا أفلاطون مثالا على ذلك من وضع سقراط فى السجن ، حيث يقول على لسان سقراط : أنا لا أجلس هنا فى السجن لأن لى جسما مكونا من لحم وعظم وأعصاب الخ جعلنى آتى إلى هنا ، وإنما أتيت إلى هنا لأن هناك غاية محددة فى ذهنى وهى أنى أريد أن ينفذ أهل أثينا العقوبة التى فرضوها على . صحيح أنه بدون الجسم لم أكن أستطيع الحضور إلى هنا . ولكن الجسم هنا هو علة مصاحبة فحسب [٢] .

٢ – يطيب للماديين المحدثين أن يتحدثوا باسم العلم ، ولكنهم فى الحقيقة يسيئون استخدام العلم عندما يبسطون مناهج العلوم الطبيعية فى مجال المادة إلى ما هو خارج هذا النطاق . فالعالم الحقيقى لا يضع معارفه المحدودة – التى يعلم يقينا مدى محدوديتها – على أنها مطلقة ، وإنما يقصر معارفه على مجاله فقط . وهكذا نرى أنه فى الوقت الذى يعترف فيه العالم الحقيقى بجهله – إذا كان الأمر يدور حول ما هو خارج نطاق تخصصه – فإننا نرى الفيلسوف المادى يزعم أنه يعلم . ويدعى العلم بما يتجاوز دائرة إدراكاته ومعارفه [٣] .

٣ – ينسى الماديون أن علوم الطبيعة هى أيضا نتاج عمل عقلى حر : فالعالم الطبيعى يضع فروضه العلمية عن طريق قفزه الى الأمام بقوة التخيل الخلاقة ، وهذه الفروض يتم اختبار صحتها بمساعدة العديد من الأجهزة الملائمة التى يكمل بعضها بعضا . وهكذا فإن العلوم لا يمكن لها أن تتطور بدون فروض علمية . وعندما يكون هناك بحث فزيائى مثلا لا نسمع إطلاقا أى شىء عن العمل العقلى الضرورى لوضع النظريات والقوانين التى يتحدث عنها البحث . وقد يكون لذلك ما يبرره من وجهة نظر العالم الطبيعى الذى يريد أن تقتصر جهوده على بحث مجال معين ، لأن هذا قد يساعد على تطوير العلم الذى يشتغل به .

ولكن الفيلسوف بصفته فيلسوفا لابد له من أن يأخذ كل الواقع فى اعتباره ، ويتحتم عليه أيضا أن يجعل للعمل العقلى مكانه الجدير به فى صورة العالم . والماديون عندما يفسرون

---

(١) Hirschberger ١ / ٤٩ .

(٢) Platon : Sämtliche Werke. Bd. 3, Rowohlt 1964, p. 48.

(٣) Gex ص ٥٠ .

العقل بمبادىء مادية ميكانيكية فإنهم يتعسفون فى موقفهم هذا ويركبون مركبا صعبا ، لأن المبادىء المادية لا يمكن تطبيقها على العقل . فهم بذلك ينكرون ما يميز العقل والوعى الذاتى عن غيره من الموجودات ، أى ينكرون الحرية والتلقائية [١] .

إن النفس – أو العقل – هى – كما يقول أفلاطون فى «القوانين» – ذلك الذى يتحرك بنفسه – كما هو مأثور من قديم – وهذا يعنى ماله حرية . وكل حركة آتية من الخارج يجب أن ترجع فى النهاية إلى حركة ذاتية . والحركة الذاتية – فى مقابل الحركة الخارجية – هى الأسبق منطقيا وانطولوجيا .

والنفس – فى مقابل الجسم – هى الأسبق ، لأن حركتها ذاتية . فهى حرة ، ومن أجل ذلك لا يمكن أن يتم إداكها بمبادىء التفسير المادى [٢] .

يقول نيكولاى هارتمان Hartmann (١٨٨٢ – ١٩٥٠) : «على الرغم من أن المقولات العليا تعتمد على المقولات الدنيا فإنها – بصرف النظر عن ذلك – تعد فى مقابل هذه حرة (ومستقلة) وذلك فيما يتعلق بما هو جديد فى مضمونها» .

ويضيف هرشبرجر «Hirschberger» إلى ذلك قوله : «فالطبقات العليا تستند إلى الطبقات الدنيا : فالعقل مثلا محمول من الحياة النفسية ، والأمور النفسية محمولة من الكائن العضوى ، والكائن العضوى محمول من الأشكال الجسمية» .

وبالرغم من ذلك يرى هارتمان فى الوقت نفسه «عدم فناء أو اختفاء الطبقات العليا تماما فى هذه التبعية» [٣] . وهذا يعنى إذن أن العقل – رغم أنه يظهر مع المادة – لا يتساوى معها ، ولذلك لا يمكن إرجاعه إلى المادة وتفسيره منها .

وكذلك يبين رودلف هرمان لوتسه Lotze (١٨١٧ – ١٨٨١) أنه «بصرف النظر عن انعدام النظير للأمور النفسية والعقلية بصفة عامة ، فإن وحدة الوعى بوجه خاص ، وما يقوم به هذا الوعى من أفعال جديدة فى عملية الاحساس – تلك الأفعال التى لا يمكن أن توصف بأنها

---

(١) المرجع السابق ص ٥١ .

(٢) Hirschberger ١ / ١٤٦ .

(٣) المرجع الساق ٢ / ٥٥٧ .

أفعال ميكانيكية – يعد هذا كله من الأمور التى تناقض المذهب المادى» [١] .

٤ – وليس الأمر يدور حول الحرية فحسب ، فإنه ليست هناك واقعة واحدة من وقائع الوعى يمكن تفسيرها من حركة الذرات . وكذلك لا يمكن عن هذا الطريق أيضا تفسير أبسط الإدركات الحسية . ولنأخذ مثلا الإدراك الحسى للون الأحمر . فالفيلسوف المادى – الذى لا يوجد بالنسبة له إلا المادة بأشكالها المعينة وحركتها المعينة أيضا – سيزعم فى تفسيره للإدراك الحسى للون الأحمر أن هذا اللون يمكن تفسيره من فسيولوجية المخ ومن نظام الأعصاب . ولكن هذا غير ممكن فى حقيقة الأمر ، إذ يستحيل على المرء أن يفهم كيف يمكن أن ينشأ من حركة الذرات إدراك حسى بالحمرة [٢] فليس هناك ارتباط بينهما .

يقول العالم الفسيولوجى الألمانى دوبوا – ريموند «Dubois - Raymond – ١٨١٨ – ١٨٩٦ – : ليس هناك «أى ارتباط متصور بين حركات معينة لذرات معينة فى مخى من ناحية ، وبين الوقائع التى هى بالنسبة لى أصلية ، والتى لا يمكن إخضاعها لتحديد أدق كما لا يمكن إنكارها من ناحية أخرى (وهى مثلا) : أنا أحس ألما وأشعر بلذة ، أنا أتذوق شيئا حلوا وأشم رائحة وردة ، وأسمع نغمة الأرغن وأرى حمرة» [٣] .

فالعلاقة بين الذرات والإدراكات الحسية تقع على العكس مما يصوره الماديون . فكل معارفنا عن المادة قد حصلنا عليها بواسطة الإدراكات الحسية . والإدراكات الحسية لا يمكن تفسيرها بحركات الذرات ، ولكن المرء يمكنه على عكس ذلك – أن يستنتج وجود الذرات – بواسطة استدلالات كثيرة وفرضيات علمية – من إدراكات حسية معينة [٤] .

٥ – أما العلم الطبيعى الذى يعممه المذهب المادى الميتافيزيقى بشكل غير علمى ، فإنه ينبنى فى جوهره على فرضيتين هما :

أولا : الأخذ بأن مقولة الكمية هى المقولة الأساسية والوحيدة للوجود .

ثانيا : الأخذ بفرضية متعلقة بسابقتها وهى القول بعلاقة علية ضرورية مستمرة .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٠٣ .

(٢) Gex ص ٥٢ .

(٣) F. A. Lange : Geschichte desMaterialismus, 10, Aufl. 1922, Bd, 2, p. 144.

(٤) Gex, p. 52.

وتعليقا على ذلك نقول إن معارفنا عن العلاقات الكمية للموجودات كانت – كما سبق أن أشرنا – مثمرة إلى حد بعيد بالنسبة للعلم الطبيعى ولكنها تتعلق بجانب واحد فقط من جوانب الحقيقة وذلك هو الجانب المادى . وفضلا عن ذلك فإنها تستند على مجرد فرضيات ، وهذه الفرضيات يجب أن يظل المرء دائما على وعى بأنها فرضيات ، وهذا ما يغفل عنه المذهب المادى الميتافيزيقى [١] .

٦ – والخطأ الذى يقع فيه الفلاسفة الماديون يتمثل بوجه خاص فى أنهم يستنتجون من ملاحظة ارتباط العقل الواعى دائما بالمادة العضوية ، وأن المخ ضرورى للفكر – يستنتجون من ذلك أن العقل أو الفكر ليس إلا وظيفة من وظائف المخ . ولكن الاستناد على شىء لا يعنى وجود التماثل فى الوجود مع هذا الشىء ، وإنما يمكن أن يعنى أيضا أنه مجرد شرط فقط أو وسيلة ، وهو يعنى فى هذه الحالة أنه شرط فحسب . ومما لا شك فيه أن هناك شروطا جسمية للحدث العقلى ، ولكن لا يجوز أن يستنتج من ذلك أبدا أنها هى الشروط الوحيدة الممكنة ، فهى على كل حال لا يمكن أن تفسر الحدث العقلى [٢] . «فالشروط المادية لا تفسر الوعى» كما يقول دوبوا – ريموند .

ويقول أيضا : «إن أقصى ما نستطيع أن نحصل عليه من معارف عن المخ لا تكشف لنا إلا عن مادة متحركة . وليس فى وسع المرء بأى حال القيام بتنظيم جزئيات مادية أو تحريكها بطريقة تجعل المرء يجد من خلالها قنطرة تصل إلى عالم الوعى» [٣] .

وقد سبق أن قال ليبنتز فى هذا الصدد : إن حياة الإنسان تقوم على التنفس . ولكن هذا لا يعنى أنها هواء [٤] .

٧ – وقد قيل على سبيل التهكم إنه حتى لو كان المذهب المادى على حق فى تفسير كل شىء فى العالم فإن النظرية المادية فى الكون ستبقى هى نفسها بدون تفسير ، فالذرات إذا استطاعت أن تقوم بكل شىء فإنها لن تستطيع أن تتفلسف وتقوم بتكوين مفاهيم من نفسها

---

(١) Hirschberger ٢ / ٤١ وما بعدها .

(٢) Jerusalem ص ١٢٣ . انظر أيضا : Hirschberger ٢ / ٤٤٥ .

(٣) Paulsen ص ٨٤ .

(٤) Hirschberger ٢ / ٤٤٥ .

لنفسها فإن هذا أمر سيظل باستمرار شيئا مذهلا وغير مفهوم حتى لألصق العارفين بها [١] .

٨ – يقول لانجه Lange مؤرخ المذهب المادى فى كتابه (تاريخ المادية) (١٨٦٦) – : «إن المذهب المادى بوصفه منهجا للبحث فى العلوم الطبيعية يعد مذهبا مقبولا تماما . فخبرات أو تجارب العلوم الطبيعية يجب أن تسير فى طريقها كما لو لم يكن هناك شىء غير الحقائق المادية . وهذا ما سبق أن طالب به ليبنتز . وقد كان هذا أيضا رأى كانت . ولكن الذى يجب أن يكون مرفوضا هو المذهب المادى بوصفه ميتافيزيقا أو نظرة فلسفية إلى العالم ، فهنا تتجاوز ادعاءاته حدود الخبرة ، فضلا عن أنها ادعاءات ساذجة وغير نقدية» [٢] .

وقد بينت فلسفة كانت أن التأمل فى ماهية معارفنا يمكن أن يضع نهاية للميتافيزيقا المادية . وقد قام كانت بتوجيه ضربة قاصمة للمذهب المادى من خلال المثالية المعرفية (الإبستمولوجية) حين بين أن الزمان والمكان ليسا إلا صورتين خالصتين للحساسية الذاتية ، وأن الأجسام ليست إلا ظواهر ، وقد كشف كانت بذلك عن أن المذهب المادى الاعتقادى ليس إلا مذهبا واقعيا ساذجا لأنه يعتبر الظواهر أشياء فى ذاتها [٣] .

٩ – فى حين يتخطى المذهب المادى الفلسفى – من وجهة النظر المعرفية – حدود الخبرة فإنه من الناحية الميتافيزيقة ينكر مجال الخبرات العقلية كله ، تلك الخبرات التى تشير – فى مقابل عالم المادة – إلى عالم داخلى نستطيع أن ندركه بطريق مباشر فى الوعى الذاتى [٤] .

---

(١) Paulsen ص ٨٥ .
(٢) Hirschberger ٢ / ٤٤٥ .
(٣) Paulsen ص ٨٢ .
(٤) المرجع السابق ص ١٢٦ .

(ب) نقد المذهب المادى
على أساس تطور العلوم الطبيعية الحديثة

إذا كان المذهب المادى قد استطاع أن يعتقد لفترة طويلة أنه يستطيع أن يعتمد على العلوم الطبيعية ، فإن هذا أمر لم يعد اليوم ممكنا بعد أن أحدثت علوم الطبيعة المعاصرة هزة فى الصورة الكمية الميكانيكية الخالصة للعالم ، الأمر الذى يشكل أيضا نقضا للفلسفة المادية . وفيما يلى نذكر بعض الملاحظات النقدية فى هذا الصدد :

١ - إن الأمر الذى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان هو أنه ليس من الضرورى إطلاقا أن يكون علماء الطبيعة ماديين ، وفى وسع المرء أن يتبين ذلك بوجه خاص لدى الكبار من بينهم . ونخص بالذكر - على سبيل المثال - نيوتن وبلانك وهايزنبرج [١] .

ولكن علماء الطبيعة كانوا مقتنعين اقتناعا تاما بالمبادىء الجديدة المكتسبة لعلمهم بوصفه علما متعلقا بالمادة . وقد كان عالم القرن التاسع عشر لا يزال يعتقد أنه يجب على العلوم - لكى تحقق تقدما - أن تواصل السير على المفاهيم الأساسية التى بدا أنها قد ثبتت ثبوتا تاما .

وقد كان الثبات المفترض والرسوخ لمبادىء العلوم الطبيعية هو الذى أغرى الماديين بمحاولة نقل هذه المبادىء إلى مجال التأمل الميتافيزيقى . ولكن مفاهيم العلوم الطبيعية بدأت تهتز فى القرن العشرين . وبدأ المرء يدرك مدى البساطة أو السذاجة التى كانت تؤخذ بها هذه المفاهيم .

«فقد أدى تقدم علم الطبيعة إلى ما نطلق عليه اسم أزمة مبدأ الحتمية ، فإن علم الطبيعة التقليدى كان يصور العالم كما لو كان نظاما ميكانيكيا يمكن وصفه وصفا دقيقا بتحديد أجزائه من الوجهة المكانية وما يطرأ عليها من التغيرات من الوجهة الزمانية ، بحيث يمكن التنبؤ بتطور الظواهر فى الكون على أكمل وجه من الدقة إذا عرفنا عددا من الحقائق التى توقفنا على حالتها المبدئية ، لكن تبين أن القوانين الميكانيكية فى علم الطبيعة التقليدى لا تنطبق على الظواهر إلا باعتبار أنها مركبات تامة التكوين ، فى حين أنها لا تصدق بالنسبة إلى العناصر الأولية التى

---

(١) Hirschberger ٢ / ٤٤٤ .

تتركب منها الظواهر أجساما كانت أم سوائل أم غازات» (١) .

٢ – ولم تعد الذرة فى الكيمياء وفى علم الطبيعة تعتبر كرة صغيرة لا تنقسم ، فقد تبين أنها شىء معقد إلى أقصى حد ، ويتصور المرء الذرة اليوم على أنها نواة مركزية تتكون من جزيئات متنوعة تكاد تكون هى التى تكون كتلة الذرة كلها .

وهذه النواة مشحونة بشحنة كهربية موجبة ، وحول النواة تدور إلكترونات مشحونة بشحنة كهربائية سالبة . ولم يعد ينظر الآن إلى هذه الإلكترونات – التى هى جزيئات مادية – على أنه يمكن تحديد موضعها تحديدا واضحا . ونظرية هيزنبرج Heisenberg فى العلاقة غير المحددة Unschärferelation – والتى تتعلق بسلوك الإلكترونات (موضعها وسرعتها) – تشير أيضا إلى اتجاه لا حتمى معين فى الظواهر الفزيائية أو على الأقل فى معرفة هذه الظواهر (٢)

«فقد اتضح أن عالم الطبيعة يعجز عن تحديد كل من موضع أحد الجزيئات التى تدخل فى تركيب الأجسام وسرعة هذا الجزىء فى الوقت نفسه ، إذ لوحظ أن كل زيادة فى دقة قياس الوضع المكانى للجزىء تفضى إلى زيادة مقدار الخطأ فى تحديد سرعته والعكس بالعكس» (٣)

وقد تغير مفهوم المادة تبعا لتقدم علم الطبيعة . فقد اقترب مفهوم المادة من مفهوم القوة بعد الابتعاد عن الأخذ بصلابة المادة وثباتها والتحديد المكانى الدقيق لها ، ويبدو أنه يكاد أن يكون فى استطاعة المرء أن يقول : «إن العناصر الأساسية للمادة لم تعد مادية» (٤) .

وتتضمن نظرية الكميات Quantentheorie – التى ترجع فى أصلها إلى ماكس بلانك – مبدأ ثنائيا : وبناء عليه يظهر الضوء والمادة – حسب شروط التجربة – كجسيم أو كموجة (٥) .

٣ – وليس الفلاسفة وحدهم هم الذين يطلبون لفهم الوجود مقولات أخرى بجانب مقولة

---

(١) انظر مزيدا من التفصيل حول ذلك فى : المنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٩ وما بعدها (الطبعة الثالثة) .

(٢) Gex, p. 54 .

(٣) المرجع السابق ص ٧١ .

(٤) Gex ص ٥٤ / ٥٥ .

(٥) Knaurs Lexikon ص ٧٢١ (طبعة ١٩٧٥) .

الكمية مثل مقولة الكلية ومقولة ترابط المعنى ، فعلماء الطبيعة المعاصرون يطلبون الآن أيضا مقولات أخرى لبحوثهم العلمية . فماكس بلانك مثلا قد طالب بأن ينظر إلى الشكل الفزيائى تحت مقولة الكلية (١) .

٤ – وقد أثبت التطور فى مجال علم الحياة أيضا بطلان الدعاوى المادية ، ولم يستطع المذهب المادى الواحدى لهيكل أن يفرض نفسه .

وبدلا من نظرية الانحدار من سلالة القرود ظهرت ابتداء دعوى أكثر حذرا تقول بأن القرد والإنسان كان لهما جد مشترك ، ثم قصر المرء الانحدار الممكن على الناحية الجسمية .

وأصبح معنى مثل هذا الانحدار وكيفيته الدقيقة من الأمور المتنازع فيها اليوم أكثر من أى وقت مضى . ولا تزال نشأة الأنواع بصفة عامة تعد حتى اليوم لغزا كما كانت فى السابق . فالعلم لا يقول أبدا إن الأصل الميكانيكى التلقائى للحياة من مادة غير عضوية قد أصبح أمرا مؤكدا ، كما أن العلم لا يقول أيضا بذاتية واحدة للجسم والعقل (٢) .

وقد تبين أن تطور الكائنات الحية أكثر تنوعا وأكثر اختلافا مما افترضه المرء فى بادىء الأمر . وعلماء الأحياء المعاصرون لا يعتبرون أى نظرية من نظريات التطور (لا مارك ، دارون ، دى فريز) على أنها تفسير كاف لتطور الكائنات الحية . ومع ذلك تبدو كل نظرية على أنها تتضمن جزءا من الحقيقة . ولكن هذه النظريات لا تستطيع أن تفسر التحول التدريجى لكائن من الكائنات الحية عبر ملايين السنين ، ذلك التحول الذى كشف عنه علم الأحياء القديمة المتحجرة Paläontologie والذى حدث باستمرار فى اتجاه محدد ، فهذا التطور الهادف لا يمكن أن يكون وليد الصدفة كما تزعم المادية ، فالحياة تأتى دائما بأشكال أكثر تنوعا وأكثر دقة وتعقيدا فى تنظيمها (٣) .

٥ – تقول المعارف العلمية إن الحياة العقلية قد نشأت ابتداء مع الحياة العضوية على الأرض التى كانت فى الأصل عبارة عن ضباب من الغاز المتقد . وقد بقيت الحياة العقلية مرتبطة بالشروط الفسيولوجية .

---

(١) Hirschberger ٢ / ٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤٨ .

(٣) Gex ص ٥٥ .

ومن ذلك يستنتج الماديون فى غير روية أنه لا معنى لأن نأخذ بشىء عقلى مختلف عن الجانب العضوى ، وذلك ، لأن هذا الشىء العقلى قد نشأ فى الوقت نفسه مع الجانب العضوى وسيفنى معه يقينا (١) .

وردا على ذلك يقول Jerusalem : إن هذه المزاعم تستند على فرضيات يصعب على الماديين البرهنة عليها ، وذلك لأن بداية ونهاية الحدث العقلى ليست معطاة لنا فى أية خبرة .

أما حقيقة أن هناك شروطا جسمية للحدث العقلى فإن هذا لا يبرهن - كما سبق أن أشرنا - على أن هذه الشروط هى الاحتمال الوحيد الممكن . والأمر المؤكد على كل حال هو أن الحياة النفسية مثلها مثل الحياة بصفة عامة لها قوانينها الخاصة التى لا تستنبط من قوانين الجمادات . فالأحداث النفسية التى تمر بنا فيها شىء مختلف تمام الاختلاف عن كل ما هو مادى (٢) .

والنظرة الكمية للوجود قائمة على افتراضات . وينبغى ألا يغيب أبدا عن الذهن أن هذه الافتراضات يجب أن تظل فى وضعها على أنها مجرد افتراضات . فالنظرة الكمية للوجود ليست إلا وجهة نظر فقط من بين وجهات نظر كثيرة ممكنة ، فإذا وضعت على أنها مطلقة فإن ذلك يمثل اغتصابا للحقيقة . وهذا هو ما يحدث فى المذهب المادى الميتافيزيقى .

٦ - وقد اتهم هذا المذهب بحق بأنه مذهب غير إنسانى ، وذلك لأنه ينظر إلى مساعينا القصوى - مثل حاجتنا للعدالة وشعورنا بالواجب ومفهوم القيم والاعتقاد فى وجود الله - على أنها محض خيالات .

ومن الواضح تماما أن المذهب المادى يقضى على مفهوم القيم ، وذلك لأنه يرى أن المبرر الوحيد لأى شىء يتمثل فى وجوده سواء سميناه «خيرا» أو «شرا» (٣) .

وقد أمكن التغلب على المذهب المادى فى العلم - أو على الأقل يمكن القول بأن المذهب

---

(١) Jerusalem ص ١٢٠ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٣ .
(٣) Gex ص ٥٢ .

المادى الحديث – الذى انتشر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر – قد بدأ يتراجع بوضوح فى عصرنا (١) .

ولكن يجب أن يقال أيضا إن هذا المذهب قد استطاع أن يفرض نفسه فى صورة أخرى فى القرن العشرين ، وذلك فى المادية الجدلية بوصفه إيديولوجية سياسية ، وحيث إن هذه المادية الجدلية تعتبر نفسها فلسفة فإننا سنتحدث عنها بشىء من التفصيل فى الصفحات التالية .

(٤) انظر المرجع السابق ص ٥٣ ، وأيضا Hirschberger ٢ – ٤٤٨ .

ثالثا :المادية الجدلية

أولا : نظرة تاريخية على نشأة المادية الجدلية وتطورها

١ – هيجل .

٢ – فيرباخ .

٣ – ماركس والمادية التاريخية .

٤ – إنجلز .

٥ – الثوريون الروس .

٦ – لينين .

٧ – تطورات أخرى (ستالين) .

ثانيا : نقد المادية الجدلية .

المادية الجدلية

يقل اهتمام الفيلسوف بالمادية الجدلية من حيث كونها تمثل جهدا عقليا وفكريا عاما عن اهتمامه بها من حيث كونها تمثل أساسا عقائديا لقوة اقتصادية وسياسية عالمية كما يتمثل ذلك في الشيوعية .

وحقيقة الأمر هي أن المادية الجدلية تعتبر اتجاها غير فلسفي ، وقد أكد ماركس على أن الفلسفة من حيث اعتبارها ميتافيزيقا قد بلغت نهايتها في واقع الأمر في فلسفة هيجل .

وفي الصفحات التالية سنعرض – بإيجاز – في نظرة تاريخية لنشأة المادية الجدلية وتطورها العام ، في محاولة موضوعية لتوضيح وجهة نظر القائلين بها ، ثم نتبع ذلك – بإذن الله – بنقد المادية الجدلية ، وذلك حتى تتضح أمام طلابنا بصفة خاصة حقيقة هذا الاتجاه . فلا تعميهم الشعارات البراقة عن رؤية ما وراء هذه الشعارات من زيف وبطلان .

أولا : نظرة تاريخية على نشأة المادية الجدلية وتطورها (١) :

تمهيد :

المادية الجدلية وليدة القرن التاسع عشر ، وتعد شكلا خاصا من أشكال الحركات التي تزعم أنها ترمي إلى تحرير القوى العاملة المتمثلة في طبقة البروليتاريا من الاضطهاد والاستغلال . وتصدر المادية الجدلية عن رافدين هامين هما :

(أ) مادية العلوم الطبيعية ، وبوجه خاص المادية القائلة بالطاقة التي تعطي لها العنصر الميتافيزيقي العام .

(ب) المثالية الألمانية ، وبوجه خاص مثالية هيجل .

وسيقتصر بحثنا هنا بشكل أساسي على عرض ونقد المادية الجدلية من وجهة نظر فلسفية .

---

(١) لقد اعتمدنا – بصفة رئيسية – في هذه النظرة التاريخية على كتاب بوخينسكي عن المادية الجدلية الروسية في طبعته الخامسة عام ١٩٦٧ .

Bochenski : Der sowjetrussische Dialektische Materialismus, München 1967.

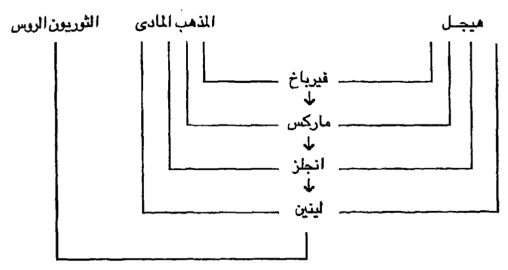
وذلك بالإضافة إلى المراجع الأخرى المشار إليها في الهوامش .

أما المادية الجدلية الروسية فقد انبثقت من ثلاثة مصادر هى :

(أ) الماركسية .

(ب) الأيديولوجيات الروسية الثورية .

(جـ) فكر لينين الذى يمثل عملية توحيد بين المصدرين الأولين . ونستطيع أن نتبين تطور المادية الجدلية من خلال الشكل التالى :



وهذا الشكل هو بطبيعة الحال مجرد تبسيط للفكرة وليس جامعا مانعا ، فقد تأثر ماركس أيضا تأثرا قويا بما يسمى بالاشتراكية الخيالية (أو اليتوبية كما يسميها ماركس)، وكذلك بالنظريات الاقتصادية الإنجليزية (١) .

ولكننا سنقتصر هنا على عرض المصادر الرئيسية المشار إليها فى الشكل السابق، لأنها تكفى للتعرف على نشأة المادية الجدلية وتطورها بشكل عام .

(١) W. Theimer : Der Marxismus, München 1969, p. 33 ff.

١ – هيجل Hegel (١٧٧٠ – ١٨٣١) :

ينتمي هيجل (مع زميليه فيشته وشلنج) إلى ما يسمى بالمثالية الألمانية ، وقد انفرد هيجل من بين فلاسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر بما كان يتمتع به من تأثير عظيم على عصره .

وقد أخذ هيجل المثالية من فلسفة كانت ، وذهب إلى أن الحقيقة الواقعة هى الروح الكلى ، وهذا الروح الذى يشكل الحقيقة الواقعة يتطور باستمرار فى صور أكثر كمالا ، ويتم هذا التطور بطريقة جدلية ، فالدعوى Thesis تضع لنفسها نقيضا للدعوى Antithesis ولكن هذا النقيض يرتفع ويبقى فى الوقت نفسه فى مركب يجمعهما معا Synthesis وهذا المركب الجامع للدعوى ونقيضها يشكل بدوره دعوى لنقيض آخر جديد ، وهكذا دواليك .

والتطور الذى يعنيه هيجل هو تطور يتم فى قفزات أو طفرات تظهر فيها كيفيات جديدة (مثل الحياة والوعى إلخ) ، وهو أيضا تطور حتمى صارم يتم طبقا لقوانين الروح : فليس هناك مجال للصدفة ولا للإرادة الحرة ، فكل ما هو واقعى فهو عقلى ، وكل ما هو عقلى فهو فى الوقت نفسه واقعى (١) .

والجدل عند هيجل مفهوم بالغ التعقيد ، وقد قيل بحق إن فهم الجدل الهيجلى يعنى فهم فلسفة هيجل ، وذهب البعض إلى حد القول بأن الجدل الهيجلي لم يفهمه أحد حتى الآن ، ولم يفهمه مؤسسه أيضا . ولا شك فى أن الجدل الهيجلى يعتبر فى الماركسية بمثابة مفهوم رئيسى له طابع «صوفى» . إذ هو موضع اعتقاد راسخ لدى الماركسيين ، وليس له لديهم تفسير واضح معقول . وكما يقول بوخينسكى فى كتابه عن المادية الجدلية الروسية (ص ٩٨) : يعد الجدل – كما يقال بحق – بمثابة النفس للماديين الجدليين ، وهو فى الواقع دينهم الذى يدينون به .

فكل مناقشة مع أى ماركسى تنتهى بقول الماركسى للطرف الآخر المتشكك بأنه لا يفكر تفكيرا جدليا ، فبالجدل يعتقد الماركسى أنه يستطيع أن يبرهن على كل شىء (٢) .

وقد جعل هيجل من الجدل منهجا فكريا كليا ، واستنبط من ذلك قانونا كليا للوجود :

---

(١) Bochenski, op. cit. p. 16 f.

(٢) Theimer, p. 31; Hist. Wb. d. Philos. 2 - 190

فكل شيء يوجد ويتم في إطار عملية التطور لروح العالم في صورة الأضداد ، وكل شيء يعتبر «لحظة» في هذه العملية وكل الأضداد تتقابل في شيء شامل لها ، وفي هذا الشيء الشامل ترتفع تلك الأضداد مرة أخرى (١) .

أما صلة الجدل الهيجلي بمفهوم الوجود فيمكن توضيحها على النحو التالي :

إن فكرة الوجود وفكرة العدم فكرتان متضادتان ، فهلّ هناك فكرة يمكن أن تضم تركيب الوجود والعدم ، أي فكرة تحتوي في داخلها على كلا الفكرتين المتناقضتين ؟

يرى هيجل أن مثل هذه الفكرة موجودة ، إنها فكرة الصيرورة ، وهي تحتوي في الواقع على هذا الذي سيصير شيئا ، فمثلا البذرة التي نضعها في الأرض تضم في نفسها في الوقت ذاته الوجود (إذ هي ستكون شجرة) والعدم (لأنها لم تصبح شجرة بعد) ، وهكذا فهناك جدل ثلاثي .

١ – الدعوى : فكرة الوجود .

٢ – نقيض الدعوى : فكرة العدم .

٣ – الجامع للدعوى ونقيضها : فكرة الصيرورة .

وهذا الجدل الثلاثي يطبقه هيجل على كل الحقيقة الواقعة (٢) .

مقارنة المذهب الهيجلي بمادية العلوم الطبيعية :

عندما نقارن هذين الاتجاهين ببعضهما فإننا نتبين في البداية أنهما يتعارضان مع بعضهما تعارضا أساسيا ، إذ أن أحدهما مذهب روحي متطرف والآخر مذهب مادي متطرف ، ومع ذلك فقد وحدت المادية الجدلية بينهما ، وهنا يحق للمرء أن يتسائل : كيف يمكن أن يحدث ذلك؟

لقد تم هذا «الزواج» غير المتكافيء عن طريق نقاط التقاء عديدة ، ورغم ذلك فسيتضح فيما بعد عند نقدنا للمادية الجدلية ، أن الخطأ الرئيسي للماديين الجدليين يتمثل في هذا

(١) F. Lexikon, p. 180.

(٢) Gex, p. 265.

التوحيد بين هذين الاتجاهين المتناقضين .

أما نقاط الالتقاء المشار إليها فهى : كلاهما ذو نزعة عقلية «لاعتقاد كل منها بإمكان تفسير كل شىء» ، وكلاهما اتجاه واحدى ، وهما يقولان بتطور تاريخى ، وكلاهما يكبت الإنسان ، فنحن نجد أن النزعة اللاإنسانية تسود النظريتين بقدر كبير : فهما لا يدعان مكانا للإنسان الفرد ، ويرفضان مفهوم الشخص ، ومع ذلك فقد كان الشعور الذى سيطر على ممثلى هذه الأفكار شعورا رومانتيكيا وذا نزعة إنسانية [١] .

٢ - فيرباخ Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) :

بعد موت هيجل انقسمت مدرسته إلى فريقين مختلفين تمام الاختلاف .

وقد تمثل هذان الفريقان فى :

(أ) «اليمين» المسيحى المحافظ .

(ب) «اليسار» الثورى المادى الإلحادى .

وينتمى فيرباخ إلى هذه المجموعة الأخيرة وقد كان له تأثير عظيم على ماركس ، وكان للعناصر الأربعة التالية لنظرية فيرباخ تأثير فعال فى النظرية الماركسية :

١ - أخذ فيرباخ الجدل عن هيجل ، ولكنه أخذه بطريقة مقلوبة ، وألبسه ثوبا ماديا : فالحقيقة الواقعة المتطورة لدى فيرباخ لم تعد هى الروح كما كان الحال لدى هيجل ، وإنما أصبحت هى المادة .

وبذلك قام فيرباخ بربط المذهب الهيجلى بمادية العلوم الطبيعية ، وخلق الأساس للمادية الجدلية التى تتمثل فى هذا الربط ، ويذهب فيرباخ إلى أن «الإنسان هو ما يأكل» كما تنطق عبارته المشهورة التى يستشهد بها كثيرا ، وهذا يعنى أن المادة هى العامل الحاسم فى تشكيل الإنسان .

٢ - يهاجم فيرباخ الدين ، ويذهب إلى أن الشىء الحقيقى فى واقع الأمر ليس هو الله

---

(١) Bochenski, p. 19.

ولا الوجود ولا المفهوم ، وإنما هو المعطيات الحسية فحسب .

٣ – يضع فيرباخ ما يسمى بدين الإنسان مكان الدين المسيحى ويقول «إن الشيء الإنسانى هو الإلهى» فهو يتبنى نزعة إنسانية إلحادية – إن صح التعبير [١] .

٤ – يعد التطبيق أو الممارسة العملية كأداة للمعرفة ذا أهمية حاسمة لدى فيرباخ ، والمعرفة المقصودة هنا هى معرفة واقعية ، والسياسة لديه هى دين المستقبل .

٣ – ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣) :

كارل ماركس هو مؤسس الماركسية وما يسمى «بالاشتراكية العلمية» .

وقد كان بوجه خاص أحد علماء الاجتماع والاقتصاد . أما من حيث اتجاهه الفلسفى فإنه ينتمى إلى اليسار الهيجلى ، درس الاشتراكية فى فرنسا والتقى هناك بزميله إنجلز ، وعن طريق إنجلز ذهب ماركس إلى انجلترا حيث اهتم هناك بالمسائل الاقتصادية ، ورأى مدى الاستغلال الاجتماعى للطبقة العاملة .

وفى عام ١٨٤٨ أصدر فى بروكسل مع زميله إنجلز «البيان الشيوعى» .

أما أهم مؤلفاته فهو كتابه «رأس المال» الذى صدر فى عام ١٨٦٧ .

وهناك طريقان مختلفان لفهم فكر ماركس :

أولهما : هو طريق الشيوعيين أو الماركسيين «الأرثوذوكسيين» ، وينظر هؤلاء إلى ماركس باعتباره «الأب الروحى» الحقيقى بجانب إنجلز ولينين وستالين – ويرون أنه لا يوجد هناك تطور فى فكر ماركس كما لا توجد هناك أية اختلافات بين فكر هؤلاء الأربعة الكبار . ويعتبرون ماركس أول الماديين الجدليين ، ويفهمون كتاب رأس المال بروح إنجلز .

أما الطريق الثانى فهو طريق المؤلفين الغربيين ، والألمان منهم بوجه خاص ، ويحاول هؤلاء أن يجعلوا من ماركس واحدا من فلاسفة الحياة الذين يطلبون – فى مواجهة الفلسفة المثالية – العودة إلى الحياة من «الاغتراب» ، وهذا الفهم الغربى لماركس يركز فى واقع الأمر

---

(١) Hirschberger جـ ٢ ص ٤٢٨ .

على مؤلفات ماركس المبكرة ، ويتغاضى عن مؤلفاته المتأخرة ، ويعتمد على بعض أقوال لماركس تؤيد هذا الفهم [١] .

وقد أخذ ماركس من فيرباخ مذهبه المادى المرتبط بالجدل ، كما أخذ عنه أيضا النزعة الإنسانية والإلحاد ، وأغلب النظريات التى قال بها لينين فيما بعد نجدها لدى ماركس

وتتمثل ابتكارات ماركس فى النقاط الثلاثة التالية :

١ - المادية التاريخية :

يعد ماركس مؤسس المادية التاريخية . وهذه النظرية هى تطبيق المادية الجدلية على التاريخ . وطبقا للمادية التاريخية فإن الظروف الاقتصادية هى التى تحدد أو تصوغ فى النهاية محتوى أو مضمون الوعى الاجتماعى الذى يتمثل فى العلم والفن والدين والسياسة إلخ .

فالظروف الاقتصادية هى «الدعامة» والأساس فى حين أن الوعى الاجتماعى ليس إلا انعكاسا أو هو «البناء الفوقى» لظروف الحياة الاقتصادية .

٢ - نظرية التطور الحتمى للمجتمع :

قام ماركس بعرض نظرية التطور الضرورى الحتمى للمجتمع ، هذا التطور الذى يتحتم أن يؤدى إلى الشيوعية عن طريق صراع الطبقات . وإذا كان هيجل قد ارتأى أن الأمم أدوات لنقل الحركة الجدلية فإن ماركس يستبدل بها الطبقات [٢] .

وبناء على نظرية ماركس فإن الشيوعية ستؤدى إلى تحرير الإنسان من العبودية ، وهذا التحرير لدى ماركس - على عكس نزعته الجبرية فيما عدا ذلك - يصبح واجبا على البروليتاريا ورسالة لها لتحقيق الشيوعية عن طريق الثورة .

٣ - المعنى المزدوج للتطبيق :

يقول ماركس بمعنى مزدوج للتطبيق أو الممارسة العملية على النحو التالى :

---

(١) F. Lexikon ص ١٨٠ وما بعدها .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل جـ ٣ ص ٤٣٣ .

(أ) التطبيق العملى وحده هو الذى يؤدى إلى وعى سليم وحقيقى .

(ب) واجب الفيلسوف لم يعد هو القيام بتفسير العالم فحسب ، وإنما واجبه هو تغييره . وفى ذلك يقول ماركس فى عبارة مشهورة : «لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم على أنحاء شتى ، ولكن المهمة الحقيقية هى تغييره» (١) .

وقد سمى ماركس نفسه «هيجليا مقلوبا» . فقد نظر هيجل - كما يقول ماركس - إلى العالم من أعلى ، فالفكرة لدى هيجل هى الأولى ، وكل شىء آخر هو ظواهر منبثقة عن الفكرة وعن المفهوم أو روح العالم .

ولكن ماركس يرى - على العكس من ذلك - أن الشىء الأول هو الحقيقة الواقعة المادية ، ويقول إن هيجل قد قلب وضع العالم وجعله يقف على رأسه ، ويجب - فى نظر ماركس - أن يرى المرء الأشياء مرة أخرى فى نظامها الصحيح ، ولذلك يسمى ماركس نفسه «ماديا» .

وفى القضايا الإحدى عشر التى كتبها ماركس عن فيرباخ (١٨٤٥) يرى ماركس أن القصور الرئيسى فى المذهب المادى حتى ذلك الوقت يتمثل فى أن هذا المذهب قد نظر إلى العالم باعتباره شيئا جاهزا وتاما ، وقبله على ذلك قبولا سلبيا فحسب ، ولكن ماركس يريد أن يعيد تشكيل العالم من جديد بنظرة متطرفة . وعندما يقوم بتعليل موقفه يستخدم بعض المبادىء التى يستعيرها من فلسفة هيجل وهى المبادىء التالية :

١ - الباعث على الصيرورة الأزلية .

٢ - الباعث على رفع المتناقضات .

٣ - الباعث على التقدم نحو الجديد باستمرار .

ومن بين الثالوثات الكثيرة يهتم ماركس بثالوث واحد فحسب على النحو التالى :

(أ) نظام المجتمع الرأسمالى (دعوى) .

(ب) طبقة البروليتاريا (نقيض الدعوى) .

---

(١) حكمة الغرب لبرتراند رسل جـ ٢ ص ٢٣١ - ترجمة د. فؤاد زكريا (سلسلة عالم المعرفة بالكويت ١٩٨٣) .

(جـ) المجتمع الشيوعى اللاطبقى الذى يجب الكفاح من أجل الوصول اليه (المركب الجامع بين الدعوى ونقيضها) .

وهذا الثالوث وحده ، هو الذى تبقى لدى ماركس من عملية تطور العالم كما يفهمها هيجل ، ومن ذلك يتضح أن ماركس كان ثوريا أكثر منه فيلسوفا ، فالفلسفة لديه ليست إلا وسيلة لاتجاهاته السياسية [1] .

وقد كان لنظرية ماركس القائلة بأن كل إدراك للعالم المحيط بنا يستند إلى شروط أساسية مادية معينة – كان لها تاريخيا تأثير كبير .

وقد أصبح ماركس أبا للمادية التاريخية بتطبيقه للمادية الجدلية – التى هى فلسفة عامة – على دراسة المجتمع بقصد تغييره .

وفى التاريخ يجب أن يميز المرء (الدعامة المادية) من (البناء الفوقى) الأيديولوجى ، فالدعامة المادية تتمثل فى ظروف الملكية التى تسمى أيضا (بالظروف المادية) .

وظروف الملكية هذه – أو النظام الاقتصادى بالتعبير الحديث – هى التى تحدد مسار التاريخ ، والتاريخ فى حقيقة الأمر هو صراع دائم حول الأمور الاقتصادية . فالطبقة المستفيدة من النظام الاقتصادى القائم يقابلها باستمرار طبقة أخرى متضررة من هذا النظام.

وتحاول الطبقة المستفيدة الحفاظ على النظام القائم بينما تحاول الطبقة المتضررة تغييره ، وتكافح هذه الطبقة المتضررة أيضا فى إطار النظام القائم فى سبيل الحصول على مشاركة أكبر فى الإنتاج الاجتماعى .

وتبعا لذلك فإن «كل تاريخ هو تاريخ لصراع الطبقات» كما يقول ماركس [2] .

وقد سار تطور المجتمع أو يسير عبر المراحل التالية :

المجتمع البدائى ، العبودية ، الإقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية الشيوعية . وكل مرحلة تمثل تقدما بالمقارنة للمرحلة السابقة لها ، وكل مرحلة تنتهى بثورة الطبقة المضطهدة

---

(١) Hirschberger جـ ٢ ص ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) Theimer ص ١٣

والمتضررة ، وهكذا تكونت الطبقة البرجوازية فى ظل النظام الإقطاعى ، وتكونت طبقة البروليتاريا فى ظل النظام الرأسمالى .

وفى ظل الاشتراكية والشيوعية ، يتم بمساعدة دكتاتورية البروليتاريا الاستيلاء على وسائل الإنتاج لتصبح ملكا جماعيًا - وبارتفاع الطبقات والقضاء على الطبقية يتم وضع نهاية لصراع الطبقات .

وفى ظل الشيوعية فى آخر الأمر يتم توزيع الإنتاج حسب الاحتياجات [١] .

وهناك - فى رأى ماركس - اهتمامات طبقية اقتصادية وراء كل الأفكار والديانات والاتجاهات والمفاهيم القانونية وأشكال الدولة والعادات إلخ .

وهذه كلها تعد بمثابة «البناء الفوقى الأيديولوجى» لتلك الاهتمامات الطبقية الاقتصادية .

وفى حين يدافع المجتمع الرأسمالى عن المذهب المثالى نجد المجتمع الشيوعى يذهب إلى الأخذ بالمذهب المادى . ويزعم الماركسيون أن الفلسفة المادية تعد بصفة أساسية فلسفة الطبقة التقدمية أو الطبقة المستغلة التى تدافع فى سبيل حريتها ، كما تفضل الطبقة الحاكمة فى كل العصور الفلسفة المثالية التى هى - فى نظر ماركس - أفيون مثل أفيون الدين يصرف انتباه الناس عن الحقيقة الواقعة [٢] .

٤ - فريدريش إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) :

إنجلز هو زميل ماركس وصديقه الحميم منذ عام ١٨٤٤ ، ومن الصعب فى غالب الأحيان التمييز بين الإسهام الشخصى لكل منها فى نظريتهما المشتركة .

وفى روسيا يزعم المرء أن هناك وحدة لا تنفصم بين نظريتهما . ولا شك فى أن إنجلز يشارك ماركس بشكل أساسى فى آرائه ، ولكنه أعطى الماركسية اتجاها خاصا بتأكيده بصفة خاصة على نقاط معينة فى نظرية ماركس . وهذا الاتجاه الذى أعطاه إنجلز للماركسية يرفضه بعض الماركسيين فى القرن العشرين . وفيما يلى نبرز - على وجه الخصوص - أمورا ثلاثة تميز نظرية إنجلز وهى :

---

(١) Gex ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٢) Theimer ص ٧٨ .

(أ) لقد أعطى إنجلز للماركسية اتجاها ميتافيزيقيا ، فلدى ماركس يدور الأمر بصفة خاصة حول المادية التاريخية كأساس لاقتصاده السياسى ونظرياته الثورية . أما إنجلز فقد وضع الأسس الميتافيزيقية والمنهجية للمادية الجدلية ، وهذه الأسس تتخطي إطار الجانب التاريخى وتشمل الطبيعة فى مجموعها .

(ب) وقد حدث ذلك بوجه خاص بتأكيد إنجلز تأكيدا أشد قوة على العامل الجدلى . فقد طور - إلى حد بعيد - الجدل الهيجلى المقلوب ماديا وطبقة على كل مجال جزئى من مجالات الفلسفة .

(ج) كان إنجلز متأثرا بمادية العلوم الطبيعية بدرجة أشد كثيراً من تأثر ماركس بها . وعلى هذا يفسر السبب الذى من أجله يلجأ الكتاب الشيوعيون ابتداء من لينين إلى أخذ اقتباساتهم وشواهدهم الرئيسية حول المادية الجدلية من مؤلفات إنجلز وليس من مؤلفات ماركس . فإنجلز يشكل بالفعل قنطرة بين ماركس ولينين (١) .

٥ - الثوريون الروس :

لقد تمرد المثقفون الروس فى بداية القرن التاسع عشر على الأوضاع السائدة آنذاك والتى كانت تتمثل فى البؤس ونظام السخرة والاستعباد وعقوبة الضرب وغير ذلك من أحوال سيئة فى ظل النظام القيصرى الاستبدادى . وقد تشكل هناك فى بداية الأمر تياران مختلفان أحدهما كان يرى أن خلاص روسيا يتمثل فى الأخذ بالأفكار الغربية .

أما التيار الآخر فقد كان يعتقد أن روسيا تحمل فى شعبها وفى كنيستها الأرثوذكسية بذور الخلاص ، لا لنفسها فقط وإنما للعالم كله أيضا .

ولكن فيما بعد ظهر هناك اتجاهان جديدان :

(أ) أما الاتجاه الأول فإنه يأخذ بمذهب مادى نفعى ساذج ، وقد دعا ممثلو هذا الاتجاه فى حماس بالغ إلى رفض كل القيم الروحية .

(ب) وأما الاتجاه الآخر فقد كان اتجاه الاشتراكيين الزراعيين الذين كانوا يرون فى شيوعية القرية الروسية الأساس لنظام جديد .

---

(١) Bochenski, p. 22

ومن بين هؤلاء نذكر بوجه خاص باكونين Bakunin الذى كان صاحب اتجاه فوضوى معاد للفردية ، ويتميز بكراهيته الصريحة للألوهية ، فالله - فى نظره - كان السند الرئيسى للدولة التى يريد هو القضاء عليها .

ومن بين الذين كان لهم شأن فى هذا الاتجاه نذكر أيضا تكاتشيف Tkacev الذى وضع اثنين من الدعاوى التى أخذ بها لينين بعد ذلك وهما :

(أ) مذهب أخلاقى نفعى متطرف .

(ب) نظرية تقول بضرورة الدولة للثورة ، إذ أن القضاء على أعداء الثورة يتطلب وجود دولة قوية تمارس الدكتاتورية التى هى ضرورية لسحق أعداء الثورة .

الماركسية الروسية :

وفى ظل الظروف المشار إليها كانت الماركسية تمثل بطبيعة الحال قوة جذب كبيرة للثوريين الروس . وكانت النظرية الماركسية قد شقت طريقها إلى قاعات المحاضرات الجامعية فى روسيا وأثارت كثيرا من النقاش حولها منذ عام ١٨٧٠ .

أما المؤسس الحقيقى للماركسية الروسية فهو بليشانوف Plechanov «١٨٥٦ ، ١٩١٨» . وقد ظهرت هناك اتجاهات مختلفة . ووصل حزب لينين البلشفى إلى الحكم فى ثورة عام ١٩١٧ . وقد كان لينين زعيم الحزب منذ عام ١٩٠٢ وأهم الممثلين للبلشفية ، واستطاع لينين - بعد صراعات كثيرة مع الاتجاهات الأخرى المختلفة - أن يشكل تلك الماركسية التى تحمل اليوم اسم الشيوعية ، والتى تسمى - بوصفها فلسفة - بالمادية الجدلية [١] .

٦ - لينين Lenin « ١٨٧٠ - ١٩٢٤ » :

تتسم فلسفة لينين بسمات تتمثل فى النقاط التالية :

١ - يمزج لينين آراء ماركس وإنجلز فى وحدة واحدة . ومن الناحية العملية يترسم لينين خطى إنجلز باستمرار ويرى ماركس فى مرآة إنجلز .

٢ - يؤكد لينين على أهمية الإرادة الإنسانية فى عملية التطور الاجتماعى لدرجة أنه

(١) المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها .

يتخلى – من الناحية العملية – عن الحتمية الاقتصادية الكلاسيكية التى قال بها ماركس . ومن المؤكد أن المادية التاريخية ترتبط لديه بنظريته فى تأكيد الإرادة الإنسانية . ولكن النظرية التى تأخذ مكان الصدارة فى فلسفته هى نظرية الإرادة وليست نظرية المادية التاريخية .

وهكذا يمكن أن يفهم المرء كيف استطاع لينين – على النقيض من كل القواعد الماركسية – أن ينادى فى روسيا بالثورة وأن يحققها بالفعل ، وذلك فى بلد كان – بناء على النظرية الماركسية – أقل البلاد نضوجا للثورة نظرا لأنه كان أقلها تصنيعا .

٣ – كان لينين أكثر قربا لهيجل من ماركس وإنجلز ، وكان له اجتهاد شخصى فى تفسير الجدل ، فعلى الرغم من أن جوهر الجدل يتمثل لديه أيضا فى «وحدة المتناقضات» ، إلا أن هذه الوحدة لا تأخذ مكانا بارزا فى فلسفته . فالمتناقضات وصراعها وتدمير الدعوى عن طريق نقيضها ، هى التى تحظى بالمكان البارز . وفى هذا الصدد يقول لينين : «الجدل (الدياليكتيك) بمعناه الدقيق هو دراسة التناقض فى صميم جوهر الأشياء»[1] .

٤ – تشتمل فلسفة لينين على دعوى صريحة ومحددة مؤداها تأكيد الطابع الحزبى أو الواحدى الجانب للفلسفة .

٥ – لم يكن رفض لينين للدين مبينا فقط على أنه أحد نتائج المذهب المادى ونظرية «البناء الفوقى» كماهو الحال عند ماركس ، وإنما كان هذا الرفض يشكل أساسا هاما لفلسفة لينين .

٦ – وعلى العموم فقد ظل لينين ماركسيا ، وكان يريد أن يكون ماركسيا فحسب . والواقع أن ماركسيته قد تحولت تحولا قويا ، فقد كانت ماركسية وحدت السمات الروسية المميزة مع تلك السمات الى انبثقت من طابع لينين نفسه .

٧ – تطورات أخرى :

ستالين Stalin (١٨٧٩ – ١٩٥٣) :

من الصعب وصف ستالين بأنه فيلسوف . «فأعماله الفلسفية» جميعها تتمثل فى نصف فصل عن تاريخ الحزب (يقع فى ٢٨ صفحة فى الطبعة الروسية لعام ١٩٤٧) وهو عبارة عن

---

(١) نقلا عن : فلسفتنا للدكتور محمد باقر الصدر ص ٢٥٤ – دار التعارف للمطبوعات – بيروت ١٩٨٢ .

تلخيص لنظريات ماركس وإنجلز منظورا إليها فى مرآة لينين . وفضلا عن ذلك تأملات لغوية (نشرت فى عام ١٩٥٠ وتقع فى ٤٠ صفحة) . ولكن ستالين قد اعتبر فى روسيا عبقرية فلسفية ، وكانت أقواله مصدرا للاستشهاد بها والاقتباس منها باستمرار (١) .

ونظراً لاشتمال المادية الجدلية اللينينية على عنصرين متعارضين وهما المذهب المادى من ناحية والجدل الهيجلى من ناحية أخرى فقد ثارت هناك بعد لينين خلافات حادة حول تفسيره .

فهناك جماعة جعلت التركيز الأكبر على المادية ، بينما ركزت جماعة أخرى على الجدل ، وحاولت جماعة ثالثة أن تقيم توازنا بين كلا العنصرين . وهذه الجماعة الثالثة هى التى تم اعتراف الحزب بها فى عام ١٩٣١ (٢) .

وفى روسيا السوفيتية تشتمل النظرية الفلسفية على المادية الجدلية والمادية التاريخية ، ويصور ستالين العلاقة بينهما على النحو التالى :

«المادية الجدلية هى النظرة الى العالم أو التصور العام للحزب الماركسى اللينينى ... أما المادية التاريخية فهى توسيع نطاق مبادىء المادية الجدلية لتشمل بحث الحياة الاجتماعية» .

أما الفلسفة فإنها – فى نظر لينين – تعطى للعلم «أساسا ثابتا ... وبدون ذلك لا يستطيع أى علم ولا أى مذهب مادى أن يثبت فى الصراع» (٣) .

وقد جعل لينين من الماركسية نظرية للحزب الشيوعى ، وساهم فى إنمائها ، وأصبح يطلق على الفلسفة الماركسية اسم الماركسية اللينينية ، وأصبحت مادة إجبارية فى كل الجامعات السوفيتية . ولكن الأبحاث والدراسات الماركسية الحالية لا تحتوى فى ذاتها على قيمة فكرية لأنها ترديد لأفكار السابقين ، كما سنشير إلى ذلك فى الصفحات التالية (٤) .

---

(١) هناك مؤلف آخر لستالين ينظر إليه غالبا على أنه مؤلف فلسفى وهو (مشكلات المذهب اللينينى) ، ولكن وصف هذا الكتاب بأنه كتاب فلسفى مبنى على سوء فهم – كما يقول – بوخينسكى – لأن ما يتضمنه لا يدور الأمر فيه حول الفلسفة بصرف النظر عن بعض الملاحظات الهامشية .

(٢) بوخينسكى : المرجع السابق ص ٣٣ – ٣٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢ .

(٤) تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا لبوخينسكى ص ١١٩ (ترجمة محمد عبد الكريم الوافى ، طرابلس – ليبيا ١٣٨٩ هـ) .

ثانيا : نقد المادية الجدلية

بعد أن عرضنا باختصار لنشأة المادية الجدلية وتطورها ، وأبرزنا أهم آراء أصحابها ، بقي علينا أن ننظر فى هذا المذهب – الذى أصبح له لدى البعض فى عالمنا العربى الإسلامى بريق يخطف العيون – ننظر فيه نظرة ناقدة تعطى له حجمه الصحيح فى ميدان الفكر ، وتبين القيمة الحقيقية لآرائه من وجهة النظر الفلسفية ، وسنقسم نقدنا إلى قسمين نتناول فى أولهما النظر فى علمية المادية الجدلية وآرائها الأساسية ، ونتناول فى ثانيهما النظر فى مضمون هذه المادية الجدلية .

١ – نقد علمية المادية الجدلية وآرائها الأساسية :

يمتدح الشيوعيون فلسفتهم باستمرار بوصفها الفلسفة العلمية الوحيدة ، وفى الوقت نفسه يرون أن كل الفلسفات الأخرى ليست إلا «علما زائفا» قام بناء على تعليمات الاستعمار الأمريكى أو الفاتيكان بهدف خداع البروليتاريا بصفة متعمدة حتى يمكن استغلالها أتم استغلال .

وهذه الصفات التى يخلعها الشيوعيون على كل الفلسفات الأخرى من أنها علم زائف يهدف إلى استغلال القوى العاملة إلخ ، ليست مقصورة على هذه الفلسفات فحسب ، بل تندرج الأديان تحت هذه الأوصاف وغيرها من أوصاف مماثلة .

ويزعم فلاسفة المادية الجدلية أن المادية الجدلية فلسفة علمية حتى بالمعنى الأوربى الغربى (وهذا الزعم تشترك فيه – كما سبق أن رأينا – كل الصور الأخرى للمذهب المادى الحديث ، وهو ادعاء لا أساس له أيضا كما سنرى) .

وقد أنكر ماركس ضرورة أو إمكان بناء أى نوع من أنواع الفلسفة ، كما زعم إنجلز أن الفلسفة قد ماتت منذ أن تطورت العلوم . ولذلك فإنه لأمر غريب وغير مفهوم أن يحاول خلفاء ماركس أن يجعلوا من أفكاره نسقا شاملا وفلسفة جديدة من نوع خاص [١] .

وإذا طبق المرء المطالب الأولية الضرورية للمنهج الفلسفى على المادية الجدلية فسيتضح له

(١) M. Djilas, Die neue Klasse, München 1963, p. 15.

أنها لا تمثل فلسفة ، وعلى وجه اليقين لا تمثل فلسفة علمية . «فأسلوب تعبيرها ومشكلاتها أيضا فى منتهى السذاجة والتناقض [١]» فالمادية الجدلية ليست فلسفة ، ولكنها تعد بمثابة كتاب عقيدة تعليمى إلحادى لأعضاء الحزب المؤمنين به .

وتتميز «المنشورات العلمية» للماديين الجدليين عن كل ما عداها بما يأتى :

(أ) الوحدة التى تجمعها من حيث أنها كتابات تتسم بطابعها التكرارى ، إذ يلاحظ أن المؤلفين قد دأبوا على ترديد نفس الشىء .

(ب) الاستشهاد المفرط «بكلاسيكيى» المادية الجدلية (ماركس ، إنجلز ، لينين ، ستالين) .

والرباط الذى يجمع بين الفلاسفة السوفيت لا يقوم فحسب فى وجوب اعترافهم بأن نظريات الكلاسيكيين هى عين الحق ، وإنما أيضا فى أنهم يجب أن ينحنوا أمام التفسير الرسمى لهذه النظرية [٢] . فإذا لم يفعلوا ذلك كانوا عرضة للهجوم عليهم بشكل منظم ، ثم تتم تصفيتهم فى نهاية الأمر ، وهذا هو ما يحدث حتى اليوم فى كل مكان تحكمه الشيوعية .

ومن الدعاوى المتناقضة للفلسفة الشيوعية الزعم بأن الفلسفة والعلم لهما طابع حزبى أو واحدى الجانب ، ويتحتم أن يكون لهما هذا الطابع ، ويحق للمرء أن يتساءل : أين تبقى حينئذ موضوعية الفلسفة ؟ إن الفلسفة بدون هذه الموضوعية تنفى نفسها بنفسها ، وقرار المرء باختيار فلسفة من الفلسفات يجب أن يكون اختيارا حرا – ففى الحرية تتمثل ماهية كل فكر فلسفى . ويستطيع المرء أن يقول بلا أدنى تحفظ : إن الفلاسفة الشيوعيين ليسوا فى حقيقة الأمر باحثين عن الحقيقة ، وإنما هم مبشرون بنظرية جاهرة قائمة .

ومن أجل ذلك يقال إن المادية الجدلية لها طابع «لاهوتى» [٣] ، حيث تعنى كلمة لاهوتى هنا قلبا للمعنى الأصلى لهذه الكلمة ، لأن الماديين الجدليين لا ينكرون وجود الله فحسب ، وإنما هم – فضلا عن ذلك – قد جعلوا التخلص من كل شكل من أشكال الأديان أحد النقاط الرئيسية

---

(١) بوخينسكى : المادية الجدلية الروسية ص ١١٥ .

(٢) يرجع بوخينسكى السبب المباشر فى قلة الإبداع فى كتابات الماديين الجدليين الروس إلى الرقابة القسرية التى فرضت على الفكر الفلسفى فى روسيا وهذه الرقابة هى المسئولية أيضا عن كل ما يلمسه المرء فى كتاباتهم من دجماطيقية فكرية ومن تعصب أعمى ونزعة تهجمية تجاه الفلسفات الأخرى (راجع تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا لبوخينسكى ص ١١٨) .

(٣) بوخينسكى : المادية الجدلية الروسية ص ٥٦ .

فى برنامجهم ، ويستطيع المرء أن يجد فى المادية الجدلية كل الملامح المميزة للاهوت :

فهناك «كتاب» أو إنجيل يعتبر أساسا للنظرية ، وهناك «كنيسة» – تتمثل فى قادة وكهنة الحزب – ترعى التفسير الرسمى للنظرية ، وتقوم على حراسته ، وهناك مفاهيم مثل «أرثوذكسى» و«وزندقة» أو مروق ، وهناك قرارات رسمية ضد «الضالين» أو الخارجين عن نطاق النظرية ، وأخيرا هناك «محاكم تفتيش» تؤدب المارقين .

وبصرف النظر عن هذا الطابع «المعكوس» لهذا اللاهوت الشيوعى بدون إله ، فإنه يمكن القول بصفة عامة بأن كل لاهوت لا يعتبر فلسفة ، لأن الفلسفة بحسب طبيعتها ليست مرتبطة بسلطة من السلطات .

ومثل هذه الفروق لها أهمية أساسية فيما يتعلق بحسم هذ القضية التى أثارت كثيرا من الجدل والتى تتمثل فى السؤال عما إذا كانت المادية الجدلية فلسفة أم لا : وقد قال سارتر فى هذا الصدد : «لقد وصلت الماركسية إلى مرحلة الركود» وقال أيضا : «لم تعد الماركسية علما أو معرفة ، فمفاهيمها قد أصبحت إملاءات ، ولم يعد هدفها هو الحصول على معارف ، وإنما هى تريد أن تبنى نفسها بناء أوليا على أنها علم مطلق» (١) .

والأمر فى أغلب قضايا المادية الجدلية اليوم لا يدور حول دعاوى فلسفية تقوم على الخبرة والتحليل ، وإنما يدور بالأحرى حول قضايا اعتقادية يتبناها المرء فى تعصب أعمى .

وإذا قلنا إن المادية الجدلية ليست فلسفة فإن هذا أمر يمكن البرهنة عليه فى كل مسألة جزئية يطرحها دعاة النظرية ، وفيما يلى نورد بعض الأمثلة على ذلك .

١ – هناك دعاوى رئيسية ميتافيزيقية للمادية الجدلية تتمثل فيما يأتى :

(أ) العالم غير مخلوق .

(ب) العالم أزلى .

(جـ) العالم قد تطور عن طريق قوانين المادة المتحركة فقط .

(د) العالم المادى هو وحده الشىء الحقيقى .

(١) Sartre, Marxismus und Existentialismus, Reinbek bei Hamburg 1964, p. 21 - 26.

ولا توجد هناك فى المؤلفات الفلسفية السوفيتية أية برهنة على هذه الدعاوى الرئيسية الأربعة أو حتى محاولة البرهنة عليها ، فالأمر هنا يدور حول عقيدة أخذها إنجلز ولينين من أصحاب المادية المبتذلة فى القرن التاسع عشر . أما الحجة الرئيسية التى يذكرها الماديون الجدليون دائما ضد الأدلة على وجود الله فهى أن الحركة صفة جوهرية للمادة .

٢ – فى مجال نظرية المعرفة : يقول الماديون الجدليون بنظريتين مختلفتين : فهم من ناحية يتبنون نظرية المذهب الواقعى الساذج التى تذهب الى استقلال الموضوع عن الذات ، واعتبار المعرفة مجرد «تصوير فوتوغرافى» للشىء . ومن ناحية أخرى يربطون فى نظرية المعرفة هذا التصور الواقعى بتصورات برجماتية تنبثق من نظريتهم الأساسية ، فإنه يترتب على نظرية «البناء الفوقى» الماركسية – التى تذهب إلى القول بأن حاجاتنا الاقتصادية هى التى تحدد كل محتوى وعينا – يترتب عليها أن كل طبقة من طبقات المجتمع لها علم خاص بها ولها فلسفة خاصة بها . فليس هناك إذن مجال للقول بفلسفة مستقلة أو غير متحيزة ، وكل ما من شأنه أن يفضى إلى نجاح فهو حق . والتطبيق أو الممارسة العملية وحدها هى التى تمثل المحك الوحيد للحقيقة .

وهاتان النظريتان المختلفتان فى المعرفة – وهما الواقعية والبرجماتية – توجدان فى الماركسية متجاورتين بدون محاولة جادة لإيجاد تناسب أو تناسق بينهما ، وأقصى ما يقال فى هذا الصدد هو أن معرفتنا تسعى نحو الحقيقة الكاملة ، ولكنها بصفة مؤقتة لا تزال معرفة نسبية فى مطابقتها لحاجاتنا .

وهنا تقع النظرية الماركسية فى التناقض ، فإنه حتى لو كانت الحقيقة تتحدد عن طريق الحاجات الاقتصادية ، كما تدعى نظرية المعرفة البرجماتية الماركسية – وهو ادعاء باطل – فإن المعرفة حينئذ لا يمكن أن تكون «صورة فوتوغرافية» من الحقيقة الواقعة . فالحاجات الاقتصادية تتغير باستمرار ، وبالتالى تتغير المعارف ، فالمعارف فى هذه الحالة لا تتعلق بالحقيقة الواقعة ، وإنما هى وليدة الحاجات الاقتصادية ، وهذا يعنى أن المعارف بناء على ذلك ليست «صورة فوتوغرافية» من الحقيقة الواقعة (١) .

أما مسألة الكليات أو المفاهيم الكلية فإنها لم تطرح على بساط البحث ، ولكننا نسمع

---

(١) Bochenski, Europäische Philosophie, Bern 1951, p. 80 f.

المزاعم الماركسية بأن كل شيء متغير ، ومع ذلك فهناك «قوانين أزلية» [١] .

٣ – في مجال الأنطولوجيا : يقولون «بمذهب مادى» بدون أى أثر لعرض فلسفى لهذه النظرية . ويعنى التعبير بكلمة «مادى» لدى ماركس نفس ما يعنيه التعبير بكلمة «اقتصادى» ، وأحيانا يعنى أيضا نفس ما يقصد به فى علوم الطبيعة . وقد بدأ الإبهام والغموض لدى ماركس . فمفهوم «المادة» الذى يستخدمه الماديون الجدليون باستمرار يبدو عاريا عن كل معنى ، لأن هذه «المادة» ينبغى أن تكون لها ظواهر جسمية وعقلية ، وإذن يلزم أن تكون هى شيئا آخر غيرهما – ولكن ما هو هذا الشيء ؟ هذا مالا ندرى عنه شيئا .

فالجدل يقول لنا – على النقيض من المادية الكلاسيكية – إن هناك كيفيات مختلفة (مراتب وجود مختلفة) ، وإن هناك «قفزة» أو طفرة بين المادة فى حالتها الأولى (الخام) والحياة ، وبين الحياة والوعى . ولكن «المادة» التى تنبثق منها كل هذه الوظائف يلزم إذن أن تكون شيئا آخر ليس هو مادة أولى ولا حياة ولا روحا .

وبجانب نظرية مراتب الوجود المختلفة (الوجود : مادة ، حياة ، وعى) يوجد فى المادية الجدلية الاتجاه المناقض لهذه النظرية ، وهو الفهم المادى المتطرف للوجود ، والذى يفهم الوجود على أنه المادة فحسب .

يقول لينين : «لا يوجد فى العالم شيء إلا مادة متحركة ، وهذه المادة المتحركة لا يمكن أن تتحرك إلا فى زمان ومكان» .

ويضيف لينين إلى ذلك أن المادة تعرف بالحواس . وهكذا لم يعد الأمر يدور حول الموجود بوجه عام ، وإنما حول المادة التى يقول بها المذهب الكلاسيكى رغم أن أصحاب المادية الجدلية يرفضون الارتباط بهذا المذهب [٢] .

٤ – وفى مجال علم النفس لا توضح لنا المادية الجدلية ما تعنيه بمفهوم المادية فهناك صور للمادية يتم تبنيها والقول بها مع تعارضها مع بعضها وإلغاء بعضها للبعض الآخر .وإذا كان العقل أوالروح ظاهرة مصاحبة للمادة فإنه ليس نتاجا للمادة .

---

(١) بوخينسكى : المادية الجدلية الروسية ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ ، ٩٢ .

وحتى لو كان الروح واحداً من كليهما (أى ظاهرة مصاحبة للمادة أو نتاجا للمادة) فإنه على كل حال ليس وظيفة من وظائف المادة .

أما مشكلة الحرية فإنها لم تطرح إطلاقا : فإن ما تسميه المادية الجدلية «حرية» ليس شيئا آخر غير قدرة الإنسان على معرفة القوانين الطبيعية واستخدامها .

٥ - أما فى مجال الأخلاق فإن المادية الجدلية ليس لديها علم أخلاق . ولكنها تدعو إلى مواقف بطولية وتزخر بأحكام أخلاقية . ولا تعترف المادية الجدلية فى الجانب الأخلاقى بأية قوانين أزلية : فكل طبقة من طبقات المجتمع لها أخلاقها الخاصة . وإن أعظم قاعدة أخلاقية بالنسبة لطبقة البروليتاريا - التى هى الطبقة التقدمية فى عرف الماركسية - تتمثل فى أن الخير الأخلاقى هو فقط ذلك الذى يساعد على تدمير العالم البرجوازى .

وهكذا يتضح لنا من واقع الأمثلة الخمسة السابقة أن دعوى علمية المادية الجدلية دعوى باطلة لا تقوم على أساس . ولكن هناك رغم ذلك كثيرين يرون أن الأمر يدور فى المادية الجدلية بصفة أساسية حول صورة مكتملة أو تصور عام شامل للعالم ، وحول نسق منطقى صارم ، بصرف النظر عن البناء اللاعلمى وأسلوب التعبير في المادية الجدلية . ولكن هذا الادعاء غير صحيح أيضا ، وذلك لأن التناقض فى المادية الجدلية ليس مقصوراً على الصياغة فحسب ، وإنما هو قائم أيضا فى الآراء الأساسية للمادية الجدلية ، وهذا ما نود أن نبرزه مرة أخرى فى النقاط الثلاثة التالية (١) :

(أ) الربط فى نظرية المعرفة بين المذهب الواقعى الساذج فى (المادية الجدلية) والمذهب البرجماتى الاجتماعى المتطرف فى (المادية التاريخية) ربط متناقض كما سبق توضيح ذلك .

(ب) وكذلك هناك تناقض داخلى فى المادية الجدلية بالمعنى الضيق (أى بدون المادية التاريخية) ، إذ تتحد هنا مادية الفلسفة الطبيعية مع المذهب الهيجلى . فمن ناحية نرى الماديين الجدليين يتبعون هيجل عندما يتحدث عن تنوع مراتب الوجود ، ومن ناحية أخرى يرون أن المادة المتحركة فى المكان هى الشىء الواقعى الوحيد .

(جـ) والحال كذلك فى مشكلة الإنسان والقيم فالشيوعيون بوصفهم من أصحاب مادية

---

(١) المرجع السابق ص ١١٨ وما بعدها .

العلوم الطبيعية هم من الأساس جبريون أو حتميون ، فليس هناك مجال للصدفة أو لحرية الإرادة .

ولكن نظراً لأنهم بالإضافة إلى ذلك هيجليون وماركسيون فإنهم ينادون فى الوقت نفسه بتحرير الإنسان وبواجب القيام بالثورة ، ويؤكدون الأهمية العظمى للإرادة الإنسانية ، وهكذا فإنهم رغم ماديتهم يؤكدون على القيم العقلية وعلى الحرية .

ووراء كل هذه التناقضات يكمن بوضوح ذلك الاتجاه المستحيل تحقيقه نحو توحيد المذهب الهيجلى والمذهب المادى . والمادية الجدلية فى أعماقها تعد محاولة أخطأت الهدف : فقد أرادت أن تصوغ فى وحدة واحدة الاعتقادات الأساسية لفكر القرن التاسع عشر فى تمزقاتها واتجاهاتها المتطرفة من مذاهب عقلية وتطورية وواحدية ، وأرادت المادية الجدلية أن تضع تلك الاعتقادات على أنها حقائق أزلية ، وذلك بطريقة دجماطيقية اعتقادية لا مجال فيها للنقد أو الاختبار ، ومن هنا فإن المادية الجدلية تكشف عن نفسها على أنها نظرية رجعية وليست نظرية تقدمية كما تدعى .

٢ - نقد مضمون المادية الجدلية :

١ - العبارة المشهورة عن ماركس ضد الدين من أنه ، «أفيون الشعوب» قد ردت إلى نحر الماركسية . فقد أطلق كل من سيمون فايل Weil وريمون آرون على الماركسية وصف «أفيون المثقفين» .

وقد ظهر فى عام ١٩٣٠ شكل آخر أو صيغة أخرى لعبارة ماركس المذكورة وذلك فى كتاب تعليمى روسى . وتقول العبارة الجديدة فى هذا الكتاب : «إن الحكومة السوفيتية تقود كفاحا نشطا ضد إدمان الشراب والدين» . ولعل شدة عداوة الماركسية للدين ترجع إلى أنها هى ذاتها بمثابة نوع زائف من الدين .

وقد اتضح مما ذكرناه قبل ذلك أن المادية الجدلية ليست فلسفة علمية ، وليست أيضا تصورا عاما مطلقا للعالم كما تزعم .

أما أن المادية الجدلية قد استطاعت رغم ذلك أن تفرض نفسها مدة طويلة كأيديولوجية ، ولدى المثقفين أيضا ، فإن ذلك بفضل مالها من طابع «دينى» فى الظاهر ، وبفضل مطالبها

التى تتمثل ليس فقط فى حل المشكلة الاجتماعية بصفة قاطعة . وإنما فى «تخليص» الإنسان أيضا بصورة نهائية ، والوصول به بصفة نهائية أيضا إلى «الخلاص» و«الفردوس» فى «المجتمع اللاطبقى» حيث يتم تغلب الإنسان على «الاغتراب» (١) ، وحيث يصل الإنسان إلى ماهيته الخاصة ويصل إلى الحرية . وقد أعلنت روسيا رسميا فى عام ١٩٣٥ أنه قد تم الوصول إلى المجتمع اللاطبقى (٢) .

٢ – ولكن الأيام قد أثبتت باستمرار وبصفة متزايدة أن الشيوعية تعطى وعودا فارغة . وهنا نستشهد ببعض الأمثلة من أقوال إحدى الشخصيات التى كان لها لفترة طويلة دور قيادى فى حركة الشيوعية العالمية وهو «ميلوفان جيلاس» (٣) الذى يقول فى كتابه «الطبقة الجديدة» :

إن الشيوعية لم تستطع أن تحقق هدفا واحدا من أهدافها . ويشير فى مواضع مختلفة من هذا الكتاب إلى أن الشيوعية قد أقامت نظاما استبداديا لا مثيل له فى تاريخ العالم .

ويقول أيضا : إن الشيوعية التى بدأت فى الأصل كأيديولوجية اجتماعية قد تحولت بعد الاستيلاء على السلطة إلى شىء مختلف تماما – أى تحولت إلى نظام استغلالى هو بصفة رئيسية ضد اهتمامات البروليتاريا .

---

(١) الاغتراب عند هيجل هو العالم الموضوعى الذى يمثل الروح المغترية . وغاية الفلسفة أن تقهر هذا الاغتراب عن طريق المعرفة وتقدم الوعى .
وقد تأثر ماركس بهذ المفهوم الهيجلى واعتبر الاغتراب فكرة أساسية . وتتلخص هذه الفكرة فى أن يفقد الإنسان ذاته ويصبح غريبا أمام نفسه تحت تأثير قوى معادية وإن كانت من صنعه كالأزمات والحروب . ففى حال الاغتراب يستنكر الإنسان أعماله ويفقد شخصيته وفى ذلك ما قد يدفعه إلى الثورة لكى يستعيد كيانه .
وأهم صور الاغتراب لدى ماركس الاغتراب الاقتصادى ، وفيه تسود الرأسمالية وتستولى طبقة خاصة على وسائل الإنتاج جميعها . وعلاجه يتم بتملك الطبقة العاملة لهذه الوسائل وبدفع الإنتاج دفعة قوية . (راجع ، المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية . مادة اغتراب) .

(٢) Theimer ص ٨٨ ، ١٥٠ وما بعدها .

(٣) ولد ميلوفان جيلاس M. Djilas فى يوغوسلافيا فى عام ١٩١١ وكان عضوا فى اللجنة المركزية وفى المكتب السياسى للحزب الشيوعى فى يوغوسلافيا ، تقلد منصب السكرتير العام للحزب وفى الوقت نفسه كان فيلسوف الحزب ، وتقلد أيضا منصب نائب رئيس مجلس الوزراء . وقد انشق عن الشيوعية فى عام ١٩٥٤ ، وألف كتاب (الطبقة الجديدة) وهو فى السجن فحكم عليه بسببه بالسجن لمدة ست سنوات ، وفى عام ١٩٦٢ حكم عليه بالسجن لمدة تسع سنوات أخرى بسبب تأليفه لكتاب آخر بعنوان (محاورات مع ستالين) . ولكتابه (الطبقة الجديدة) شهرة عالمية وقد ترجم إلى العديد من اللغات . ونحن نعتمد هنا على هذا الكتاب فى ترجمته الألمانية التى صدرت فى ميونيخ بألمانيا عام ١٩٦٣ تحت عنوان : Die neue Klasse وذلك بالإضافة إلى المراجع الأخرى المشار إليها فى الهوامش .

وحيث أن الشيوعية توشك أن تمحو نفسها كأيديولوجية فإنه يتوجب عليها أن تعمل على الاحتفاظ بالسلطة كآلة رئيسية للتحكم فى الشعب .

وقد أصبح الحزب فى عهد ستالين بمثابة جمهور من الناس ليست لديه أية اهتمامات أيديولوجية . فاهتمامات جماهير الحزب موجهة إلى ما يحصلون عليه من امتيازات ومنافع مادية . ولهذا يدافع أعضاء الحزب عن النظام لأنه يضمن لهم هذه الإمتيازات والمنافع . أما من حيث الأيديولوجية فهم غير مكترثين ، ويكتفون بتلقى أفكارهم من أعلى .

وقد وصلت الشيوعية إلى عكس ما أعلنته من شعارات : فبدلا من إقامة مجتمع لا طبقى وصلت إلى تحكم طبقة جديدة من قيادات الحزب والدولة ، واستولت هذه الطبقة على كل ملكية الشعب ، وجعلت نفوذ الدولة نفوذا مطلقا ، وزادت من حدة الاستغلال والاضطهاد للشعب ، ووضعت نزواتها وأهواءها فوق العدالة ، وخنقت الانفعالات الإنسانية بقسوة ، وأقامت حكومة للاستعباد الجماعى [١] .

وهذه الأمثلة التى أوردناها هنا من كلام (جيلاس) تعبر عن خبرات واحد من قادة الشيوعية ، كان لفترة طويلة من أكبر المتحمسين لها ثم تركها بعد أن تبين له ما تنطوى عليه من زيف وبطلان . وشهادته فى هذا المجال تعتبر وثيقة بالغة الأهمية ، لأنها لم تأت من جانب معسكر معاد للشيوعية حتى يمكن اتهامه بالعمل على نشر دعاية مغرضة .

والسؤال الذى يفرض نفسه هو : إذا كان الأمر كذلك فى الشيوعية فلماذا لم تقم هناك مقاومة منظمة ضد الشيوعية ؟

إن أهم سبب – فى نظر جيلاس – لعدم وجود مقاومة منظمة ضد الشيوعية يكمن فى النظام الدكتاتورى الشامل لكل جوانب الحياة فى الدولة الشيوعية [٢] .

---

(١) الطبقة الجديدة : صفحات ٤٢ ، ١٨١ ، ١٨٥ ، ٦٠ ، ٥ على التوالى .

(٢) فى عام ١٩٥٦ قامت ثورة ضد النظام الشيوعى فى المجر فاخمدتها روسيا بصورة وحشية . وفى عام ١٩٦٨ قامت ثورة ضد النظام الشيوعى فى تشيكوسلوفاكيا ، وقد تم وأدها بنفس الصورة على يد الجيش الروسى . وقد قام الشعب البولندى فى مناسبات عديدة بالتعبير عن سخطه على النظام الشيوعى فى بلاده ومساندة حركة (التضامن) العمالية المحظورة المناوئة للسلطة فى بولندا . وقد كانت هذه كلها إرهاصات للزلزال الكبير الذى حدث فى الاتحاد السوفيتى ودول أوربا الشرقية كلها حيث انهارت الشيوعية تماماً وتفكك الاتحاد السوفيتى عام ١٩٩١ . وسيكون لذلك تأثيره البالغ – إن عاجلا أو آجلا – على ما تبقى للشيوعية من نفوذ فى الصين الشعبية وكوبا .

٣ – ولكن الشيوعيين – الذين لا يكلون رغم ذلك عن الاستمرار في لجاجهم الذي يذكرنا بأسلافهم السوفسطائيين – يزعمون أن الشيوعية الحالية ليست إلا مرحلة انتقال ، وأنها إذن لازالت في المهد .

ولكن الزعم بأن الشيوعية الحاضرة هي مرحلة انتقال إلى شيء آخر زعم يؤدي إلى لا شيء ولا يوضح شيئا ، ويدعونا إلى أن نتساءل : ما هو هذا الشيء الذي لا يكون مرحلة انتقال إلى شيء آخر ؟

إن الثورة الشيوعية التي قامت باسم إزالة كل الطبقات – على النقيض من الثورات السابقة – قد أدت إلى سيطرة تامة لطبقة جديدة . وكل شيء يقال غير ذلك هو غش وخداع – كما يقول جيلاس [1] وكما أثبتته الأحداث الأخيرة التي أدت إلى الانهيار القاتل للشيوعية فيما كان يعرف حتى عام ١٩٩١ بالاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية .

ولعله يكون من الأمور التي لا معنى لها إذا توجه النقد إلى الشيوعية كفكرة من حيث كونها تطالب بالمساواة والإخاء . فمثل هذه الأفكار ليست احتكارا للشيوعية ، ولكنها أفكار يسلم بها كل إنسان عاقل بوصفها قيما أو مثلا منذ أن ظهر مجتمع إنساني على ظهر الأرض .

أما الشيوعية بوصفها أيديولوجية فهي مرفوضة جملة وتفصيلا .

فليس هناك في التاريخ كله – كما يقول جيلاس [2] – أهداف مثالية تم التوصل إليها عن طريق وسائل غير مثالية أو لا إنسانية أو غير مشروعة ، فالغاية النبيلة لا تبرر إطلاقا استخدام وسائل غير مشروعة في سبيل الوصول إليها ، كما أنه ليس هناك أيضا مجتمع حر بناه عبيد يرسفون في الأغلال .

وقد رسم لنا الشاعر الروسي المعروف الكسندر سولشينتسين Solzhenitsyn [3] صورة مزعجة للشباب الذي نشأ في جو الشيوعية حين يقول معبرا عن رؤيته لهذا الشباب :

«إن هذه الملايين التي نشأناها وربيناها – ما مصيرها ؟ إلى أين قادتنا المساعي المضيئة والرؤى الروحانية للمفكرين الكبار ؟ ماذا يمكن أن نتوقعه من خير من أجيالنا المقبلة ؟

---

(١) ص ٤٧ من كتاب الطبقة الجديدة .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٣) ولد في روسيا عام ١٩١٨ ، وحصل على جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٧٠ .

إنهم بلا شك سيلتفتون وراءهم يوما من الأيام ويدوسوننا بأقدامهم .

أما ما يتعلق بهؤلاء الذين دفعوهم إلى ذلك فإنهم سيفعلون معهم نفس الشيء ويدوسون فوقهم بأقدامهم» (١) .

إن القضاء على الحرية الفكرية فى نظام جماعى مثل الشيوعية ليس تدخلا فى الحقوق السياسية والاجتماعية للأفراد فحسب ، وإنما هو بلا ريب اعتداء على الإنسان من حيث هو إنسان .

٤ – والخطأ الرئيسى للنظام الشيوعى هو ادعاء الشيوعيين بأنهم وحدهم الذين يعرفون القوانين التى يخضع لها المجتمع . وكذلك استنتاجهم الساذج واللا علمى الذى مؤداه أن هذه المعرفة المزعومة تعطيهم الحق فى تغيير المجتمع ومراقبة عمله .

وهناك تناقض أساسى فى التصور الماركسى للتاريخ . فهذا التصور يقول : إن ما يحدث فى التاريخ قد تم تحديده سلفا طبقا لقوانين – وفى الوقت نفسه يقول : «إن مسار التاريخ يتوقف على إرادة الإنسان» . وهذه العبارة الأخيرة تلعب – بناء على التصور الماركسى – دورا ثانويا . وترتبط «جدليا» مع العبارة الأولى بطريقة غير واضحة ولا مفهومة .

والتاريخ لدى ماركس هو تاريخ صراع الطبقات . وهذا الصراع له معنى هو : التقدم ، وهذا التقدم قد سبق تحديده . فالتقدم هو قانون التاريخ .

ويتمثل الدافع إلى التقدم – فى نظر ماركس – فى الاهتمامات الاقتصادية للناس . فالأنانية المادية للناس تجبرهم على أن يكونوا تقدميين ، لأن هذه الاهتمامات المادية تتطلب بصفة مستمرة رفع مستوى القوى الإنتاجية .

وقد اعتقدت الماركسية خطأ أن قوانين التاريخ والمجتمع يمكن صياغتها بنفس دقة القوانين الطبيعية . ولكن التاريخ لا توجد فيه علية واحدية وإنما علية متكثرة ، والحتمية ممكنة فقط فى مجال العلوم الطبيعية . وفضلا عن العوامل الاقتصادية – التى افترض ماركس أنها هى العوامل الوحيدة الحاسمة فى التاريخ – توجد هناك عوامل أخرى كثيرة تحدد التاريخ البشرى وتحدد التقدم بصفة خاصة . ويشكل العقل – على وجه الخصوص – بصفة أساسية عاملا تاريخيا مستقلا (٢) .

---

(١) Solzhenitsyn. Matryona's House and other Stories, Penguin Books 1976, p. 108.

(٢) Theimer ص ٤٥ ، ٤٧ ، انظر كذلك ص ٥٣ وما بعدها .

٥ – أما عن تنبؤات الماركسية فيما يتعلق بتطور المجتمع فقد أثبتت الأيام عدم صحتها – والنقد في هذا الصدد يجب أن يبدأ بالمادية الجدلية ذاتها لأن المادية الجدلية – على عكس ادعاءات الماركسية – ليست «أسلوبا طبيعيا لفكر البروليتاريا» وإنما هي من اختراع المثقفين من الطبقة البرجوازية «فالجدل الهيجلي الماركسي لم يكن بالتأكيد أسلوبا طبيعيا لفكر أحد ، وليس على الإطلاق أسلوبا طبيعيا لفكر أحد من الطبقة العاملة» (١) .

والتنبؤ الماركسي بأن البروليتاريا ستجعل من نفسها في عمل ثوري ذاتا أو موجها للتاريخ قد ثبت بطلانه تاريخيا . فالثورة البروليتارية لم تقع . ويبدو أن مرور قرن كامل من الزمان في الكشف لطبقة البروليتاريا عن اهتماماتها الطبقية لم يكن كافيا لكي يدفع العمال إلى القيام بالثورة التي تنبأت بها الماركسية .

فالثورات الشيوعية لم تكن بوجه عام عملا من أعمال البروليتاريا ، وإنما كانت عملا من أعمال أناس ثوريين محترفين ومدربين . وفضلا عن ذلك فإن الثورات لم تقع في الدول الصناعية الرأسمالية المتطورة ، وإنما حدثت في دول كان من الواضح أنها تحت المستوى الرأسمالي ، وكانت لا تزال تأخذ بالنظام الإقطاعي مع التركيز على الإنتاج الزراعي مثل روسيا والصين وكوريا . أما الدول الغربية الرأسمالية المتقدمة في مجال التصنيع فلا توجد بها إطلاقا بروليتاريا بالمعنى الذي قصده ماركس : وهذا يعني إذن أن الرأسمالية لم تتحطم وترتد إلى نقيضها كما تنبأ ماركس .

وقد تخلت الماركسية اليوم – من الناحية العملية – عن نظرية الثورة وذلك لصالح الفكر التطوري (٢) .

وقد كان موقف المادية الجدلية في صراعها موقفا مفهوما من واقع ظروف العصر الذي عاش فيه كل من ماركس وإنجلز . ولكن الظروف اليوم قد أصبحت شيئا آخر مختلفا عما كان عليه الحال حينذاك . وعلى ذلك فليس الفكر الماركسي فكراً تقدميا كما تروج له أبواق الدعاية الماركسية ، وكما يعتقد بعض المخدوعين به في عالمنا العربي . وإنما هو فكر رجعي متخلف

---

(١) المرجع السابق ص ٨٠ .

(٢) M. Müller ص ١٦٥ وما بعدها .

يعيش على فتات صراعات القرن التاسع عشر ، تلك الصراعات التى أصبحت اليوم غير ذى موضوع [١] .

يقول برتراندرسل : إن الرداء الفلسفى الذى منحه ماركس للاشتراكية لم تكن له أهمية كبيرة بالنسبة لما تريده الاشتراكية فى حقيقة الأمر ، ومن صالح الاشتراكية التخلى عن الرداء الهيجلى على وجه الخصوص [٢] .

٦ – يقول تيلليش : إن الماركسية لم تدرك فى الحقيقة مشكلات الوجود الإنسانى ، إذ أنها لم تميز تمييزا دقيقا بين ظروف الاغتراب فى الرأسمالية والاغتراب الملموس فى كل العصور والذى يخص وجود الإنسان ذاته . فقد كان المرء يعتقد ولا يزال يعتقد حتى الآن – وفى الشيوعية على وجه الخصوص – أنه بتغيير بناء المجتمع سيتغير بناء الوجود الإنسانى نفسه بطريقة إيجابية ، وقد بينت الحقيقة الواقعة بشكل مزعج أن هذا ليس هو الحال فحسب ، بل إن عناصر الاغتراب الإنسانى المدمرة تظهر حينئذ فى عنف طاغ عندما لا يراها المرء إلا فى الآخرين فقط ولا يراها فى ذاته هو [٣] (كما يتضح ذلك – على سبيل المثال – لدى الشيوعيين والنازيين والصهيونيين) .

٧ – والأمر الجدير بالذكر هو أن تطبيق المنهج الماركسى يؤدى اليوم إلى نتائج مناقضة للماركسية ومناقضة للشيوعية على كل حال . فتطبيق المبدأ الجدلى على التاريخ المعاصر يبين أن (الدعوى) الشيوعية الخاصة بالمجتمع اللاطبقى قد تلاها فى البلاد الشيوعية (نقيض

---

(١) أعلنت الصين ولأول مرة فى مقالة افتتاحية فى الصفحة الأولى لصحيفة الشعب الصينية اليومية الناطقة بلسان الحزب الشيوعى الصينى أن النظرية الماركسية التقليدية الملتزمة بالنصوص القديمة للمذهب قد عفا عليها الزمن ولا تستطيع أن تحل مشكلات الصين ، وأن استخدام بعض نظريات ماركس ولينين لتعريف الحياة المعاصرة التى تتميز بالوفرة الاقتصادية لا يمكن إلا أن تعيق حركة التاريخ نحو التقدم ، وأكدت الصحيفة أن الالتزام غير المرن بالنظرية الماركسية يعوق نمو الصين كدولة وكشعب ، وأضافت قائلة : كيف يتاح للشعب الصينى أن يقوم بأشياء فشل ماركس نفسه منذ أكثر من مائة عام فى الإشارة إلى كيفية القيام بها .

وضربت الصحيفة مثلا على ذلك بقول ماركس إنه فى إطار النظام الاشتراكى لن تكون هناك حاجة إلى النقود أو سلع السوق ، إلا أن ممارسة النظام الاشتراكى فى الصين أثبتت عكس ذلك ، كما أثبتت أهمية الإنتاج الكبير لسلع السوق وضرورة وجود نظام السوق نفسه (انظر صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٨٤/١٢/٨ وكذلك ١٩٨٤/١٢/٢٢) . انظر أيضا ما كتبناه فى مقدمة الطبعة الرابعة لهذا الكتاب .

(٢) Hirschberger جـ ٢ ص ٤٣٧ وما بعدها .

(٣) P. Tillich, Für und wider den Sozialismus, München, 1969, p. 200.

الدعوى) المتمثل فى مجتمع الطبقة الجديدة ، وتلا (دعوى) المجتمع الأخوى العالمى (نقيض الدعوى) المتمثل فى التناقضات القومية المتزايدة فى المعسكر الشيوعى ، وبذلك تنهار التنبؤات الماركسية فى هذا الصدد ، وتنفى الماركسية نفسها بنفسها .

وإذا كانت المادية الجدلية ترى أن كل شىء زائل ومتغير ومتطور فإنها هى نفسها لا تستطيع على أساس قوانينها الخاصة أن تشكل استثناء من ذلك فلا يجوز لها إذن أن تدعى أنها قد وجدت التفسير النهائى للعالم (١) .

وهكذا يتضح لنا من كل ما سبق - وهو قليل من كثير - أن الدعاوى العريضة التى ترفعها الماركسية ليست إلا شعارات جوفاء لا تحتوى فى داخلها إلا على رجع الصدى لما فى الماركسية من زيف وبطلان (٢) .

والأمر الملفت للنظر أن الماركسيين العرب لا يزالون يتشبثون بأذيال النظرية المنهارة ، زاعمين أن ما حدث من انهيار للشيوعية لا يعدو أن يكون مجرد خطأ فى تطبيق النظرية . فإلى متى يظل هؤلاء متشبثين بالأوهام ؟

---

(١) Gex ص ٢٨١ .

(٢) راجع ما كتبه الأستاذ طارق حجى فى نقد الماركسية فى كتابه (تجربتى مع الماركسية) من منطلق الإحاطة بأسس المذهب وأفكاره ونظمه وآرائه إحاطة المنتمى ، ومن خلال معايشة ومخالطة دعاته ومريديه ومعتنقيه . وقد كان طارق حجى أحد أقطاب المفكرين الماركسيين فى مصر ثم تخلى عن الماركسية وفندها وكشف عيوبها وعيوب المنتمين إليها .
ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن المفكر الفرنسى المعروف روجيه جارودى الذى كان أحد أقطاب الفكر الماركسى فى فرنسا قد تخلى عن هذا الفكر وكشف زيفه وبطلانه ثم اعتنق الإسلام بوصفه الحل الوحيد لمشكلات الإنسان أينما كان .

المذهب الروحى والمذهب الثنائى

– تمهيد

أولا : المذهب الثنائى :

١ – أفلاطون :

(أ) نظرية المثل الأفلاطونية ·

(ب) عالم المثل والعالم المحسوس ·

(جـ) كلمة ختامية ·

٢ – ديكارت :

(أ) الجوهر المادى ·

(ب) الجواهر الروحية ·

(جـ) الثنائية ·

تمهيد :

لقد توفرت الفلسفة منذ البداية على الاهتمام بموضوع الروح ، أى بتلك الحقيقة الواقعة للروح التى تكمن وراء ما يشاهد من ظواهر متغيرة وزائلة ، والتى تتجلى أيضا فى هذه الظواهر . ويمكن القول بأن الروح تشكل الموضوع الرئيسى للفلسفة مثلما تشكل الطبيعة الموضوع الرئيسى للعوم الطبيعية ، «فالروح هى المادة التى يجب تناولها كموضوع للفلسفة ، ولا ينبغى أن تتخلى الفلسفة أيضا عن اختصاصها عندما يكون من الصعب عليها أن تقوم بالبرهنة عليه» (١) .

وبهذا المعنى فإن كل فلسفة تعترف بأولوية الحقيقة الواقعة للروح وفاعليتها تعتبر من هذا الوجه فلسفة روحية ، ونقيضها هو المذهب المادى . ويجب التمييز هنا بين هذا المفهوم الواسع للمذهب الروحى وبين المذهب الروحى المتطرف الذى يمثل مذهبا واحديا ، ويرى الحقيقة الواقعة وماهية الوجود فى الروح فقط ، وينكر كل حقيقة مادية مستقلة ، والمذهب الروحى بهذا الوصف – وهو ما يفهم عادة عند الحديث عن المذهب الروحى أو الروحية – نجده لدى كل من باركلى وليبنتز ، وكذلك فى المثالية الألمانية ، ونقيضه هو المذهب المادى المتطرف (٢) .

وفى مقابل هذه الروحية المتطرفة يرى المذهب الثنائى أن الحقيقة الواقعة تتمثل فى مجالين مختلفين تمام الاختلاف وهما الروح والمادة أو الحرية والضرورة الطبيعية أو الخير والشر .

ويضع المذهب الثنائى المتطرف هذه المتناقضات بجوار بعضها بلا رابطة تربط بينها ، والنتيجة المنطقية لذلك هى وضع هذه الثنائية أيضا فى مصدر الوجود ، والقول بأساسين للوجود مختلفين تمام الاختلاف ، وهذا ما ذهبت إليه المانوية وغيرها من المذاهب الثنوية (٣) كما ذهب الاتجاه الأفلاطونى إلى القول بمادة أزلية بجانب الصانع الإلهى .

---

(١) Hist. Wb. d. Philos. III. 154.

(٢) M. Müller ص ٢٥٧ .

(٣) المانوية مذهب ثنائى يقول بمبدأين للعالم هما النور والظلمة ، وقد أسس هذا المذهب فى القرن الثالث الميلادى مانى بن فاتك الذى زعم – كما يقول هو عن نفسه – أنه رابع ثلاثة تقدموه هم المسيح وزرادشت وبوذا ، وقال إن مذهبه دين جديد تتحد فيه كل الأديان (انظر المعجم الفلسفى ص ٢٠١ وانظر فى المذاهب الثنوية الأخرى كتاب الملل والنحل للشهرستانى) .

أما الثنائية بالمعنى العام الذى هو أقل تطرفا فإنها تطلق على كل نسق فلسفى يتمسك – على النقيض من المذهب الواحدى – بالتمييز الأساسى بين الحسيات والروح وبين المادة والصورة إلخ ، ولكن لا يذهب إلى حد القول بتناقضها تناقضا لا يمكن معه التوفيق بينها ، وبهذا المعنى يوصف كل شكل من أشكال الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون بالثنائية (١) والاستثناءات هنا نجدها بطبيعة الحال فى الروحية المتطرفة والمادية ومذهب وحدة الوجود من حيث وضعه لله وللعالم فى وحدة واحدة .

وقد يوصف أفلاطون مثلا بأنه صاحب مذهب روحى (بالمعنى الواسع) وقد يوصف أيضا بأنه ثنائى ، وذلك على حسب فهم المرء لمفهوم الروحية . كما أن ديكارت كذلك هو من غير شك ليس فقط ثنائيا ، وإنما يمكن وصفه أيضا – بالنظر إلى فلسفته الروحية (بالمعنى الواسع) – بأنه صاحب مذهب روحى .

وفى الصفحات التالية سنتحدث عن كل من أفلاطون وديكارت باعتبارهما من الممثلين للمذهب الثنائى ، ثم بعد ذلك نتناول واحدا من الديكارتيين الممثلين لمذهب روحى متطرف وهو ليبنتز .

---

(١) M. Müller ص ٦٧ .

أولا : المذهب الثنائى

أطلق كريستيان فولف مفهوم الثنائية Dualism وصفا للأنساق الفلسفية التى تعتبر كلا من المادة والروح جوهرين مختلفين . وفى ذلك يقول : «الثنائيون هم أولئك الذين يقولون بوجود جواهر مادية كما يقولون أيضا بوجود جواهر روحية» ، (١) ونقيض المذهب الثنائى هو المذهب الواحدى .

ويعتبر أنكساجوراس (٥٠٠ – ٤٢٨ ق.م) هو المؤسس للمذهب الثنائى ، فقد قال بمفهوم عقلى خالص هو مفهوم النوس nous أو العقل (الذى يعتبر مبدأ منظما للكون) ، وثنائيته تتمثل فى قوله بالروح والطبيعة أو العقل والمادة ، ولكنه لم ينجح تماما فى عزل الروح عزلا تاما عن المادة ، لأن الروح قد ظل لديه مادة لطيفة صافية . أما بارمنيدس (٥٤٠ – ؟ ق.م) فإن الروح والوجود لديه متماثلان ، وقد ذهب هيراقليط إلى القول بأن الروح (اللوجوس) هو «نظام العالم» الذى يسود باستمرار فى كل مكان ، ويصادفه الناس فى حياتهم اليومية ولكنهم لا يفهمونه (٢) .

أما الصورة الأساسية للمذهب الثنائى فى الفلسفة الغربية فإننا نجدها لدى أفلاطون ، وبوجه خاص فى فصله الحاد بين عالم المثل وعالم المحسوسات .

---

(١) Hoffmeister ص ١٧٨ .

(٢) انظر Diels ص ٢٣ ، ٢٨ شذرة ٢ ، ٧٢ .

١ – أفلاطون

ولد أفلاطون فى أثينا عام ٤٢٧ ق.م . وقد التقى بالفيلسوف سقراط عندما كان عمره حوالى عشرين عاما ، وعندئذ قام بإحراق محاولاته الشعرية وتتلمذ على سقراط وظل ملازما له ، واتجه بكل مشاعره إلى الفلسفة . وقد توفى أفلاطون فى أثينا عام ٣٤٧ ق.م . عن عمر يناهز الثمانين عاما .

وقد كتب مؤلفاته فى شكل محاورات ، وهى عبارة عن مناقشات حرة فى مختلف الموضوعات . ولم يكن جامد الفكر متحجر الرأى يكرر نفسه فى كل محاورة ، بل كان فكره متطورا وكان ذا عقلية خلاقة .

ولكن فهم فلسفته تكتنفه بعض الصعوبات ، وذلك – على وجه الخصوص – لما يأتى :

١ – لم يصلنا ترتيب زمنى دقيق لنشأة مؤلفاته ، ولا يمكن التثبت من ذلك بدقة تامة رغم المحاولات العديدة التى بذلت فى هذا الصدد .

٢ – مؤلفاته ذات طابع فنى شعرى .

ويدع أفلاطون – فى محاوراته – المتناقشين يعرضون المشكلات ويبينون الصعوبات ، ويحاولون العثور على حلول للمشكلات بدون أن يتحمل أفلاطون مسئولية كاملة عن كل جزئية من الجزئيات فى الحوار [١] .

ومن أجل ذلك يختلف الباحثون فى تفسير الأفكار الأفلاطونية ، ولكن ليس هناك خلاف على عظمة أفلاطون الفريدة . فقد طرق تقريبا كل المشكلات التى عرضتها الفلسفة فيما بعد ، وتدين له كل الفلسفة بالفضل ، وهو الفيلسوف اليونانى الوحيد الذى وصلتنا كل مؤلفاته . وقد كان أفلاطون يولى محاضراته الشفوية فى الأكاديمية التى أنشاها اهتماما أكبر من اهتمامه بتآليفه التحريرية . وقد وصف الكتابة – فى محاورة فايدروس – بأنها (لعبة جميلة) .

وقبل أن نتحدث عن فلسفة أفلاطون نريد فى البداية أن نقف هنا وقفة قصيرة نمهد بها السبيل لفهم تلك الفلسفة .

---

(١) Windelband ص ٩٩ .

فقد رأينا أن المذهب المادى يريد أن يفسر العالم عن طريق الأخذ بجوهر مادى ممتد وأزلى يتمثل فى عناصر أساسية لها أشكال محددة وحركات معينة . ولكن هذا يعنى أن لدينا فكرة سابقة عن الامتداد والأزلية والمادة والجوهر ويعنى أيضا أن لدينا أفكارا عن شكل الجسم وحركاته إلخ .

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا ينبغى أن نعترف بأن تأسيس كل موجود وحقيقته النهائية لا تتمثل فى المادة ، وإنما فى أفكار معينة تمثل في واقع الأمر حقيقته الأساسية ؟ وهذه الأفكار هى مبادىء مطلقة وأزلية لأنها تقع خارج الزمان والمكان . ويمكن تقريب ذلك للفهم عن طريق المثال التالى :

عندما أرى شيئا من الأشياء ، وليكن مثلا شجرة ، فلكى أفهم ما أرى يتحتم أن أتصور فكرة «شجرة» . والشجرة التى أراها أمامى لها وجود فى مكان معين ولها عمر معين ، ولكن فكرة الشجرة ليس لها وجود فى مكان ما من الأمكنة ، كما أنه يبدو أنها لم تبدأ فى زمان ما ، ولن تكف عن الوجود فى زمان ما أيضا . ففى اللحظة الراهنة أتصور هذه الفكرة ، ولكن أناسا آخرين قبلى تصوروا هذه الفكرة أيضا ، وسيكون هناك أناس بعدى يتصورونها وهكذا نجد أن هذه الفكرة خارجة عن نطاق الزمان والمكان وأنها بمعنى معين مستقلة أيضا عن عقلى [١] .

والمثالية الميتافيزيقية لأفلاطون تعتبر الحقيقة الأساسية متمثلة فى مجموع الأفكار أوالمثل التى ترتبط ببعضها وتنتظم فى تدرج على شكل هرمى ، وتعتبر مستقلة عن العقل الذى يتصورها وعن الأشياء التى تتحقق فيها .

ويجانب عالم الأفكار أو عالم المثل هذا يوجد العالم المحسوس . وهنا تتمثل ثنائية أفلاطون ، أما كيف ينبغى أن تفهم المثل الأفلاطونية ، وعلى أى نحو ينبغى أن نتصور علاقة عالم المثل بالعالم المحسوس فإن ذلك ما سنحاول أن نعرضه فيما يلى :

(أ) نظرية المثل الأفلاطونية :

١ – لم يعط أفلاطون تعريفا محددا لمفهوم الفكرة أو المثال ، لأن الأمر لا يدور فى المثل حول مفاهيم يتم تكوينها ، وإنما حول ماهيات موجودة ، والأفكار أو المثل لا تفهم كالمفاهيم

---

(١) Gex ص ٢٥٧ .

بطريقة استدلالية يمضى الفكر فيها من معنى إلى معنى حتى يتأتى إلى النتيجة ، وإنما تدرك عن طريق الحدس ، أى بالرؤية العقلية المباشرة . وعندما يتحدث أفلاطون عن المثل فإنه لا يريد بذلك أن يقدم توضيحا لها ، وإنما يقصد بذلك الوصول التدريجى إلى نقطة للرؤية العقلية يمكن عندها للمرء أن يرى المثل ، وحقيقة الأمر أنه ليس هناك اليوم أيضا - كما يقول جلوكنر - إمكان آخر لعرض نظرية المثل [١] .

وقد بين أفلاطون بوضوح تام عدم إمكان التعبير بالكلمات أو الصور أو التعريفات عن الماهية الحقيقية لأى شىء . وبذلك تتجه فلسفته ضد أى شكل من أشكال المذهب الاعتقادى .

ولكن فى حين أنه - من ناحية - لا يمكن توصيل الماهية الحقيقية لأى شىء عن طريق الكلمات أو الصور أو التعريفات ، فإنه - من ناحية أخرى - لا يمكن فهمها بدون أسماء وتعريفات أو حدود ومحاولات للتحقق ومعارف محدودة مؤقتة تميز هذا كله وتربط بينه وتسبر غوره . وبذلك تتجه فلسفته ضد أى شكل من أشكال مذهب الشك وضد المذهب اللاعقلى أيضا [٢] .

٢ - يبدأ طريق التفلسف بعمل من أعمال الفهم والتمييز ، أو بعبارة أخرى يبدأ بالتحليل ولكنه لا ينتهى بذلك . والمعرفة الحقيقية لدى أفلاطون هى عمل من أعمال الشخصية المتناسقة المتحدة ككل . ويستخدم أفلاطون فى أغلب الأحيان - عندما يعرض آراءه - صورا أو أساطير كوسائل مساعدة . فهو يشبه النفس بعربة يقودها سائق ويجرها جوادان أحدهما من عنصر طيب والآخر من عنصر خبيث . فالسائق هو العقل والحصان الطيب هو الإرادة والحصان الخبيث هو الشهوة .

والنفس المجنحة تستطيع أن تصعد إلى أقصى علو فى السماء ، بل إلى ما فوق السماء ، فترتفع إلى عالم الجمال والخير والحق [٣] . وترى بعين السائق القانون الأزلى وترى الموجود الحق .

وفى أسطورة الكهف المشهورة يقارن أفلاطون الصعود المذكور للنفس للحصول على

---

(١) H. Glockner : Die europäische Philosophie, p. 87, Stuttgart (Reclam) 1963.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٤ وما بعدها .

(٣) انظر أيضا : أفلاطون للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ١٠٠ . دار المعارف ١٩٦٥ .

المعرفة الحقة بصعود من كان سجينا فى كهف إلى ضوء الشمس ويمثل أفلاطون ذلك «بأناس وضعوا فى كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضا ولا مشيا ولا تلفتا ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة ، وأشباح أشخاص وأشياء تمر أمامهم ، ولما كانوا لم يروا فى حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعيانا . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ، ويعتقد أن العلم الحق هو معرفة الأشباح . ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت أو إلى صورها المنعكسة فى الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور» [١] .

وإجمالا لذلك فإن العالم المحسوس تمثله تلك الأشباح أو الظلال التى يراها المسجونون أمامهم على حائط الكهف .

أما الأفكار أو المثل التى تشكل فى مجموعها ما يسمى بعالم المثل فإنها تطابق الموضوعات الحقيقية التى تقع فى ضوء النهار الساطع . والتى يستطيع السجين أن يراها رؤية مباشرة إذا خرج من الكهف وتعود شيئا فشيئا على الضوء الباهر . أما الشمس «التى تحكم كل شىء فى العالم المنظور» – كما يقول أفلاطون – فإنها تمثل فى الأسطورة مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال .

٣ – والسؤال الذى يحتاج الآن إلى جواب هو : كيف نصل إلى هذه الرؤية للمثل ؟

وهذا السؤال يقودنا إلى نظرية أفلاطون فى التذكر . فنفوسنا – كما يقول أفلاطون – قد سبق لها أن رأت المثل فى عالم المثل قبل ميلادنا ، ومن هنا نستطيع أن نتذكر المثل فى حياتنا الأرضية . فنحن نعلم إذن – بشكل معين – كل شىء [٢] .

ويشير أفلاطون فى محاورة فايدون إلى أن «العلم والمفاهيم الصحيحة مستقرة فى نفوس الناس» [٣] . والسبيل إلى التذكر الذى يقصده أفلاطون هو الإدراكات الحسية الحاصلة

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٧٤ .

(٢) Hirschberger ١ / ٩١ .

(٣) فايدون ٧٣ أ . انظر أيضا المرجع السابق .

فى الزمان والمكان، فالنفس إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل [١] .

ولكن لا ينبغى التأكيد أكثر من اللازم على تعبير الرؤية السابقة لعالم المثل . فسواء فهم أفلاطون ذلك فهما حرفيا أو فهمه على سبيل التمثيل فحسب فإن الأمر الذى كان يهمه فى النهاية هو المعلومات الأصلية الأولية للعقل ، والتى ترتفع بالناس فوق كل ما هو زمانى ومكانى فيما يتعلق بمعرفة الحقيقة ومعرفة القيم . فالمثل هى الصور الأصلية لأشياء العالم المحسوس ، الأمر الذى يسمح لنا بفهم تلك الأشياء المحسوسة ، والأشياء المحسوسة تدفعنا إلى التذكر ، ولكنها ليست علة المثل .

٤ – والمثل موجودات مجردة وثابتة ، وهى مبدأ وجود الأشياء ، ومبدأ معرفة الأشياء أيضا ، وهى هدف وغاية ، فكل الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمثال [٢] .

وفى كل شىء سعى وشوق إلى كل ما هو أعلى وأسمى . وكل موجود فهو موجود من أجل ما هو أسمى وأرفع . ويتدرج الأمر صعودا حتى نصل إلى المطلق . وكل شىء فى النهاية هو من أجل هذا المطلق . والعالم يشبه «هرم وجود» .

وكل شىء فى الهرم يسعى إلى القمة ويعشقها ويحبها ، وفى هذا الحب يقوم العالم ، والعلة الغائية أوالهادفة هى العلة التى تسود كل شىء عند أفلاطون . وهو يفسر كل علية بمماثلتها للحياة النفسية المعروفة للإنسان فى خبرته الذاتية ، فالناحية النفسية لديه هى الأولى وهى السبب أو العلة المفسرة أيضا لكل حركة جسمية ، والوجود الجسمى . أما المادة فلا ينسب إليها علية حقيقية ، وكل ما ينسب إليها ليس إلا «علية مصاحبة» فحسب [٣] .

---

(١) من الواضح أن ابن سينا فى قصيدته العينية كان متأثرا بأفلاطون . فابن سينا يشبه النفس بالورقاء ، أى بالحمامة ، ويقول بهبوط النفس من العالم العلوى إلى البدن الأرضى ، وفى ذلك يقول من القصيدة المذكورة :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تدلل وتمنع
فلأى شىء أهبطت من شامخ	سام إلى قعر الحضيض الأوضع
فهبوطها إن كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية	فى العالمين فخرقها لم يرقع

(٢) فايدون ٧٥ أ ، ب .

(٣) Hirschberger ١ / ١٠٩ – ١١١ .

(ب) عالم المثل والعالم المحسوس :

١ – لا تقتصر المشاركة فى المثل على الأشياء المحسوسة فحسب ، وإنما هناك أيضا مشاركة المثل بعضها مع بعض ، وهى تشكل فى مجموعها عالم المثل ، ويقوم بين المثل تدرج فى المراتب ، حيث يتضمن مثال فى مثال آخر . فمثلا مفهوم الشكل الهندسى يتضمن المثلث والشكل الكروى إلخ ، ومفهوم الحيوان يتضمن مثلا مفهوم البلبل ومفهوم الكلب . وهذا التدرج فى المراتب يتوج بالمثال الأعظم وهو مثال الخير . وفيه تشارك كل المثل الأخرى ، وهو الذى يوحد ما بينها ، مثلما توحد تلك المثل الأخرى بين الأشياء المحسوسة ، فمثال الخير هو إذن السبب الأصلى لكل الحقيقة الواقعة ، وقد وصف بأنه يمثل الألوهية لدى أفلاطون .

٢ – أما كيف توصل أفلاطون إلى فكرة عالم المثل ، فإنه يؤكد بوضوح [١] أن الذى أدى به إلى معرفة عالم المثل هو المعرفة التى جاءت نتيجة للاحتكاك بعالمنا المحسوس ، وهى أن كل معطيات الحس غير يقينية ومتأرجحة ، فى حين أن معطيات العقل يقينية وفوق الزمان .

وعن نشأة نظرية المثل ومعناها بصفة عامة يقول أرسطو : «لقد أخذ أفلاطون عن إقراطيلوس وهرقليطس ما ذهبا إليه من القول بأن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعا للعلم نظرا لما يعتريها من تغير مستمر ، وكان سقراط يطلب الكلى أوالمفاهيم العامة ، فاعتقد أفلاطون أنه مادام الكلى مغايرا للمحسوس فإنه يجب أن يكون متحققا فى موجودات مغايرة للمحسوسات ، وذلك لأن تحديدا له صفة العمومية القاطعة لأى موضوع حسى أمر مستحيل . لأن هذا دائم التغير . وقد أطلق على هذا النوع (الكلى) من الموجودات اسم المثل ، وذهب إلى القول بأن المحسوسات تقوم بجانب هذه المثل وأنها كلها تأخذ اسمها منها ، لأن وجود الأشياء الجزئية الكثيرة التى لها نفس أسماء المثل يكون عن طريق المشاركة» [٢] .

٣ – أما الدليل على وجود المثل فى محاورة (فايدون) فيمكن إجماله فيما يلى :

لا يستطيع المرء إطلاقا أن تكون لديه مدركات حسية بدون أن يربطها منذ البداية بمضامين عقلية ، وأن يستخدم هذه المضامين التى لا تأتى من الخبرة الحسية ، فإذا قمنا مثلا بمقارنة قطعتين من الخشب ببعضهما – كما يقول أفلاطون فى فايدون – فإننا نجد أنهما

---

(١) تيماوس ب وما بعدها .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة أ ٦ (نقلا عن Hirschberger ١ / ١١٣) .

ليستا متساويتين تساويا تاما ، ومع ذلك فإنهما يقتربان اقترابا أكثر أو أقل من مفهوم المساواة .

فما الذى يحدث فى هذه المقارنات ؟

إننا ننسب تصوراتنا عن قطعتى الخشب إلى مفهوم المساواة ، وبذلك نقيسهما ونحكم عليهما ونرتبهما . ولكى نستطيع أن نقارن فإنه يتحتم أن يكون لدينا علم سابق بالوحدة والكثرة والمماثلة والمغايرة إلخ ، وبدون ذلك لا نستطيع أن نميز بين تصور وآخر . وكل المعرفة فى العالم المحسوس الخاضع للزمان والمكان هى قراءة للإدراك الحسى عن طريق ربطه بمفهوم أصلى .

٤ - وقد حدث خلق العالم - كما يقول أفلاطون فى طيماوس - بالنظر إلى أفكار أو مثل أزلية : فالصانع أو ما يسميه أفلاطون «بالديميورج» قد صنع العالم طبقا لمثل أزلية (١) .

ونحن نعرف العالم بالنظر إلى المثل ، والصانع يقوم بصنع العالم من مادة أزلية (وهى المكان الرياضى . فالمادة لدى أفلاطون هى امتداد كما ذهب إلى ذلك ديكارت أيضا فى العصر الحديث) يصورها طبقا لعالم المثل ، ومعرفتنا بالعالم تتم بالصعود من العالم المحسوس إلى حدس الفكرة أوالمثال . ولا تشكل المادة لدى أفلاطون وجودا حقيقيا ، والمكان والمادة يظلان لديه باستمرار عبارة عن شىء «مظلم» و«غامض» ومن الصعب اعتقاد إمكانه . ويرى أفلاطون أنه لا يتحتم إطلاقا أن يكون هناك مكان ، وأما أن «كل موجود لا يمكن أن يوجد إلا فى صورة المكان فما ذلك إلا مجرد حلم من الأحلام» كما يقول فى طيماوس (٢) .

٥ - ويتمثل العالم الحقيقى فى نظر أفلاطون فى عالم المثل الخالى من الزمان والمكان ، ويرى أفلاطون أيضا أن العالم المحسوس ليس إلا مجرد صورة تتوسط الوجود واللاوجود ، ومن حيث أن العالم المحسوس صورة فإنه يشارك فى عالم المثل وبذلك فقط يمكن أن يكون له وجود ظاهرى . والنفس - التى تسعى إلى الخلود فى وجود حق - هى التى تربط وتتوسط عالم الظواهر المادى وعالم المثل - ونحن نعرف وجود المثل فى التجربة الذاتية للعقل ولحقائقه وقيمه الأزلية (٣) .

---

(١) فالصانع إذن - لدى أفلاطون - مثله مثل المهندس التنفيذى الذى يقوم بتنفيذ مشروع ما طبقا لخطة لم يشترك هو فى وضعها .

(٢) Hirschberger ١ / ١٤٤ .

(٣) Glockner ص ٩٣ .

كلمة ختامية :

١ - لقد كان أفلاطون أكبر خصوم المذهب المادى . والفلاسفة من بعده كانوا ولا يزالون يرجعون إلى اعتراضاته على هذا المذهب . ولكن فلسفته التى قوبلت بالمدح والتقدير سرعان ما اصطدمت أيضا بالنقد . وقد كان تلميذه العظيم أرسطو أكبر النقاد للثنائية التى قال بها أفلاطون ، وهو القائل : أحب أفلاطون وأحب الحق ، ولكنى أوثر حب الحق على حب أفلاطون . وفى نقده لأستاذه يقول أرسطو إن هناك فجوة تفصل المثال الأفلاطونى عن الأشياء المحسوسة ، فهذه الأشياء قائمة خارج المثل وبجوارها وبذلك يكون العالم قد تفتت وازدوج .

ويمكن أن يقال بصدد هذا النقد إن أرسطو قد اعتقد خطأ أن الأشياء الجزئية تشكل واقعا خاصا ، بل وحتى تشكل الواقع مطلقا . وحينئذ تكون المثل الأفلاطونية - بطبيعة الحال - عالما بجانب هذه الأشياء الجزئية .

وقد كان هذا الموقف الأرسطى ضد أفلاطون هو المسئول على ما يبدو عن انصراف الفكر دائما إلى أشياء الطبيعة أولا عندما يدور الحديث حول الواقع . ولكن المرء يحق له هنا أن يسأل : ألا تشكل النفس أيضا واقعا ؟

أليست الحقائق المنطقية والقيم حقائق واقعة أيضا ؟

وبأى حق نصف العالم المحسوس بأنه هو الواقع الحقيقى ؟

إن أرسطو لم يأت بتعليل لذلك ، ولا يعدو موقفه هنا أن يكون افتراضا أو وجهة نظر . ولو عاش أفلاطون ليسمع نقد تلميذه لكان رده عليه متمثلا فيما يأتى : «إن هذه الأشياء الجزئية ليس لها عندى واقع حقيقى ، ولذلك فأنا لم أقل بثنائية العالم ، والأشياء الجزئية لا وجود لها إلا بمشاركتها للمثل . والمثال لا يقوم بجانب الأشياء الجزئية ، وإنما يظهر فيها . وبذلك تكون الظواهر ابتداء ممكنة بصفة عامة . فليس هناك إذن وجود مزدوج ، وإنما هناك وجود المثل فحسب»(١) .

٢ - ولكننا إذا وافقنا على هذا الرد الأفلاطونى فإنه لا مفر من طرح سؤال آخر هو : إذا كان الصانع - فى نظرية خلق العالم الأفلاطونية - يجد أمامه مادة أزلية ، أفلا يكون لهذه

---

(١) Hirschberger ١ / ٩٣ ، ١٩٠ .

المادة لدى أفلاطون وجود معين لذاته ؟

لقد ذهب أرسطو – وهو محق فيما ذهب إليه – إلى القول باستحالة وجود مادة مجردة ليست «مشاركة» من بادئ الأمر فى المثال ، وبهذه المشاركة تحمل فى ذاتها أثرا من «الصورة» ، كما يرى أيضا استحالة وجود أفكار مجردة لذاتها بدون ارتباط ما بالمادة . فالمادة والصورة يتميزان بالفكر ولا ينفصلان فى الحقيقة . فلا توجد مادة بدون صورة كما لا توجد صورة بدون مادة [١] . وهكذا يذهب أرسطو إلى أن مفهوم أفلاطون فى «المشاركة» يتضمن خطأ أساسيا وهو أنه يفترض بهذا المفهوم أن هناك انفصالا تاما بين المادة والمثال . وهذا الانفصال التام لا يمكن أن يحدث إطلاقا .

والإجابة على ذلك تكمن فى أن أسطورة خلق العالم الأفلاطونية لا ينبغى أن تفهم فهما حرفيا . وقد سبق أن ذهب إكسينو كراطس [٢] إلى أن افلاطون كان يقصد من عرضه لهذا الموضوع أهدافا تعليمية ، مثله فى ذلك مثل العالم الرياضى الذى يجعل شكلا من الأشكال الهندسية ينشأ بعد شكل هندسى آخر وذلك من أجل الوصول إلى فهم أفضل فى حين أن الأشكال الهندسية فى الواقع هى أيضا خالية من الزمان . وقد أراد أفلاطون بنظريته فى تكوين العالم أن يعبر عن الأمور التالية :

(أ) ان العالم لا يقوم بنفسه وإنما هو معتمد على علة للعالم قائمة بذاتها .

(ب) ان هذا العالم يسوده النظام ، وليس المقصود بذلك نظاما منطقيا مثلما هو الحال فى قائمة من قوائم اللوغاريتمات ، وإنما هو نظام ممتلىء بروح حى .

(جـ) يريد أفلاطون أن يبين أولوية الجانب النفسى على الجانب الجسمى ، وكل علية حقيقية لديه هى علية نفسية . ولذلك يتحدث عن نفس العالم التى تسرى فيه بالقياس إلى النفس الإنسانية التى تسرى فى الجسم الإنسانى .

---

(١) يستثنى أرسطو من ذلك النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالموت حيث تكون صورة بلا مادة ، كما أن هناك صورة مفارقة أصلا وهى الله والعقول المحركة للكواكب (راجع : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣٦) .

(٢) إكسينو كراطس (٣٩٦ – ٣١٤ ق.م) تتلمذ على أفلاطون وتولى رئاسة الأكاديمية اعتبارا من عام ٣٣٩ ق.م حتى تاريخ وفاته . وينسب إليه التقسيم الثلاثى للفلسفة إلى الأخلاق وعلم الطبيعة والمنطق .

٣ – لا يجوز لنا أن نحول كل أقوال أفلاطون إلى نظريات ، وبوجه خاص تلك الأقوال التي تدور حول أساطير . ففلسفة أفلاطون كما هي مطروحة في مؤلفاته لا تمثل نسقا نهائيا .

٤ – ونظرا لأن عالم المثل يعتبر في نظر أفلاطون العالم الحقيقي فإنه يترتب على ذلك – في نظره أيضا – أنه يشكل عالم العلم والحقيقة . فالموضوع الحقيقي للعلم إذن ليس هو عالم الظواهر المحسوسة المشاهدة ، [١] والمجال الحقيقي للفلسفة الأفلاطونية هو «المثال» أي هذا الذي ينبغي أن يكون وذلك على النقيض من مجال عالم ما هو كائن الذي هو مجال العلم الوضعي .

ويمكن فهم المثال لدى أفلاطون على أنه يمثل فكرة فعالة هي أكثر غزارة في مضمونها من الحقيقة الواقعية ، وتسمح بفيض لا حد له من الاستنتاجات وبإمكانيات كثيرة للتطبيق ، في حين أن المفهوم الذي نستخلصه من الحقيقة الواقعية عن طريق التجريد يكون بالضرورة أشد فقرا من تلك الحقيقة الواقعية .

وهذا يبين لنا مدى خصوبة الفلسفة الأفلاطونية ، فهي ليست اعتقادا جامدا وإنما هي خميرة عقلية [٢] .

---

(١) Hirschberger ١ / ١٠٢ وما بعدها ، ١٤١ وما بعدها .

(٢) Gex ص ٨٣ .

٢ - ديكارت

لقد توصل ديكارت [١] بمنهجه في الشك الفلسفي إلى تأسيس فلسفته تأسيسا كان يعتبر جديدا تماما على الفلسفة الأوربية ، وإن كان هذا التأسيس ليس غريبا على الفلسفة الإسلامية في واقع الأمر . فقد كان الإمام الغزالي (المتوفى عام ١١١١م) أسبق من ديكارت إلى هذا التأسيس الفلسفي الجديد [٢] .

---

(١) هو رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) أشهر الفلاسفة الفرنسيين . يعرف في تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة وأهم مؤلفاته :
(١) مقال عن المنهج ، وقد ترجمه إلى العربية المرحوم الأستاذ محمود الخضيري .
(٢) التأملات في الفلسفة الأولى .
(٣) مبادئ الفلسفة .
وقد قام بترجمتهما إلى العربية المرحوم الدكتور عثمان أمين .
راجع الكتاب القيم الذي ألفه الدكتور عثمان أمين عن ديكارت ، وكذلك كتاب : (ديكارت) للدكتور نجيب بلدي .

(٢) انظر كتابنا : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، حيث قمنا بمقارنة تفصيلية بين منهج كل من الغزالي وديكارت ، وانتهينا إلى اتفاقهما الذي يكاد أن يكون اتفاقا تاما في خطوات المنهج ، وكذلك في النتائج التي ترتبت على استخدام هذا المنهج . وقد أثبت البحث مؤخرا تأثر ديكارت بالغزالي ، فقد قرر المؤرخ التونسي المرحوم الأستاذ عثمان الكعاك في ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر في عام ١٩٧٦ أنه قد عثر على ترجمة لاتينية من القرن الرابع عشر لكتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي في مكتبة ديكارت بدار الكتب الوطنية الفرنسية في باريس ، وأنه استحضر بالفعل صورة من هذه الترجمة ، ووجد أن ديكارت قد كتب بخط يده تعليقا على الأجزاء الخصة بالشك يقول فيه : «يضاف هذا إلى منهاجنا» . (راجع في ذلك ص ٣٣٣ من المجلد الأول من «محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي» – عناية ١٣٩٦هـ – ١٩٧٦م) .
وأثناء انشغالنا بمراجعة كتابنا هذا وإعداده للطبعة الثالثة أفاد الصديق الدكتور عبد الصمد الشاذلي – الذي كان يشاركنا الاهتمام بهذا الموضوع حيث قام بترجمة (المنقذ من الضلال) إلى الألمانية – أفاد بأنه كتب إلى المكتبة الوطنية الفرنسية يستفسر عن الترجمة اللاتينية لكتاب (المنقذ من الضلال) والتي أشار إليها الأستاذ الكعاك ، وقد تلقى ردا من المكتبة المذكورة في ١٩٨٥/٨/٢٩ وأرسل إلينا مشكورا صورة منه ، وفيه تنفي المكتبة وجود مثل هذه الترجمة كما تنفي أيضا أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت .
وقد توصل الدكتور الشاذلي – كما جاء في مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب المنقذ – إلى إثبات أن ديكارت كانت تربطه صلة صداقة ببعض المستشرقين الذين كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ . ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس Jacob Golius (١٥٩٦ – ١٦٦٧) ، كما كان لدى ليفينيوس فارنر Levinius Warner – وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه مخطوط لكتاب المنقذ . وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥ إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولاندا ، أي بعد وفاة ديكارت بخمسة عشر عاماً – وهذا المخطوط موجود الآن في مكتبة جامعة ريك بليدن تحت رقم Or. 946 (1) . وفضلا عن ذلك يضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس مخطوطاً لكتاب المنقذ تحت رقم "1331 (Fol. 25 - 24)" كان معروفا في العصر الذي عاش فيه ديكارت . راجع في ذلك : Al - Ghazali : Der Erretter aus dem Irrtum, herausg. von Elschazli, XXXIV f, Hamburg 1988.

وقد أدت فلسفة ديكارت فى مجال الأنطولوجيا إلى ثنائية حادة . فقد ذهب إلى القول بوجود نوعين من الجواهر مختلفين تمام الاختلاف وهما :

(أ) الجواهر العقلية : وتتمثل فى الله والنفوس البشرية .
(ب) الجوهر المادى : ويتمثل فى الأجسام .

وفيما يلى سنتحدث أولا عن مفهوم الجوهر المادى لدى ديكارت ثم نتناول مفهومه للجواهر العقلية ، وفى النهاية نتحدث عن مشكلة الثنائية والنتائج المترتبة عليها .

(أ) الجوهر المادى :

١ – لقد قضى ديكارت قضاء مبرما على نظرية أرسطو والعصور الوسطى فى الصفات الخفية أو الكامنة فى الأشياء (qualitates occultae) ووضع التخطيط الأول للتمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء . وقد أتم جون لوك فيما بعد هذا التمييز بينهما . ولم يبق ديكارت من الصفات الأولية للأشياء إلا على الامتداد (الذى هو أشبه بفضاء صاحب الهندسة) وما يتبعه من شكل وحركة وعدد .

أما الصفات الثانوية كلها مثل اللون والطعم والصوت إلخ . فإنها لا تخص الموضوع وإنما تخص الذات فقط وليس لها وجود فى ذاتها ، وإنما وجودها هو فى أذهاننا ، فهى مرتبطة ارتباطا وثيقا بأحوال النفس ، بل إنها فى ذاتها لا تخرج فى نهاية الأمر عن تلك الأحوال [١] . فالمقوم لطبيعة الجوهر المادى هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق .

ونحن إذا دققنا النظر وبحثنا فلن نجد فى تصوراتنا لعالم الأشياء من حولنا إلا فكرة واحدة نستطيع أن نقول عنها إنها فكرة متميزة وواضحة ، ومهما تغيرت الصفات الحسية فهى دائمة وباقية : وهذه الفكرة هى فكرة «الامتداد» ولكن الامتداد المقصود هنا ليس امتدادا حسيا يدركه المرء بحواسه وخياله ، وإنما هو امتداد ذهنى مجرد من الألوان والأصوات والطعوم وما شاكلها من الصفات أو الكيفيات الثانوية للأشياء [٢] .

«وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن ، والذى هو أشبه بفضاء صاحب الهندسة – وإذن فالامتداد وحده هو ... جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس» [٣] .

---

(١) Gex ص ٩٣ (انظر أيضا Windelband ص ٣٤٧) .
(٢) انظر مثال (الشمعة) فى التأمل الثانى من كتاب التأملات لديكارت .
(٣) ديكارت للدكتور عثمان أمين . ص ٢٢٠ وما بعدها (الطبعة الخامسة) .

وهكذا حدد ديكارت مفهومه للمادة تحديدا واضحا . وأصبحت الطبيعة - باعتبارها مفهوما شاملا للوجود المادى - نسقا مستقلا يدركه الذهن إدراكا عقليا ، كما أصبح تفسير كل أحداث الطبيعة يتم عن طريق العلاقات العلية المادية (١) .

٢ - وقد ذهب ديكارت إلى القول بدعاوى متطرفة إلى أبعد حد فيما يتعلق بالوجود العضوى حيث راح يفسره تفسيرا آليا خالصا لا يختلف عن تفسيره للوجود المادى اللاعضوى ، واعتبر أجسام الناس والحيوانات آلات ، والحيوانات لديه آلات شبيهة بالآلات التى يصنعها الإنسان ، وكل الفرق هو فى كمال الصنع ، والقوانين التى تحكم الحيوانات هى قوانين الفيزياء ، لأن الحيوانات فى نظره خالية من الشعور أو الوعى .

ولا يستبعد ديكارت من مفهوم المادة القوى النفسية الخفية فحسب ، وإنما يستبعد منه أيضا كل مبدأ من مبادىء القوى بصفة عامة .

«ولم يكن المذهب العقلى لديكارت يقنع بإرجاع كل أحداث الطبيعة إلى أحداث فيزيائية ، ورد كل شىء فيزيائى إلى شىء ميكانيكى آلى ، وإنما عليه أيضا أن يحول ما هو ميكانيكى إلى ما هو رياضى» (٢) .

فالمادة والمكان أو الامتداد ينبغى أن تكون شيئا واحدا . وهكذا جعل ديكارت المادة والفضاء الهندسى شيئا واحدا ، خاضعا لمطالب البرهنة الرياضية الدقيقة .

يقول ديكارت فى هذا الصدد : «أقر هنا صراحة أننى لا أعرف مادة أخرى للأشياء الجسمية غير المادة التى يمكن أن تنقسم وأن تتشكل ، وأن تتحرك على وجوه مختلفة ، أعنى المادة التى يسميها أصحاب الهندسة كما أو مقدارا والتى يجعلونها موضوعا لبراهينهم» (٣) .

(ب) الجواهر العقلية :

١ - الجواهر العقلية المتناهية : (النفوس البشرية) :

لقد تخلص مفهوم «النفس» لدى ديكارت تخلصا تاما من الروابط التقليدية التى علقت

---

(١) H. Heimsoeth : Metaphysik der Neuzeit, Darmstadt, 1967, p. 37 f.

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٣) مؤلفات ديكارت ١٠٢/٩ (نقلا عن ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٢٣٤) .

بهذا المفهوم منذ زمن قديم مثل : الحركة المنتظمة ، أو المبدأ الدافع للكائن العضوى أو وحدة حياة الكون (نفس العالم) . وفى الوعى الذاتى (الكوجيتو) وحده - كما يبين ديكارت - تنكشف تلك الحقيقة المتمثلة فى أن هناك بجانب الوجود المادى وجودا نفسيا أيضا . ولا يمكن اكتشاف «النفس» أو معرفتها إلا بمعرفة الأنا لذاته معرفة مباشرة .

وقد أدى مبدأ اليقين الذاتى للنفس بديكارت إلى معرفة اختلاف الوجود النفسى عن كل وجود خارجى لعالم الأجسام لأن الوجود النفسى من معطيات التجربة الذاتية الداخلية . وكلاهما - أى الوجود النفسى والوجود المادى - معطيات غريبة عن بعضها تماما (١) .

فالنفس «جوهر متميز كل التميز عن البدن ... ونحن لا نحتاج لكى نكون موجودين إلى أى شىء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده» . فالفكر هو المقوم لطبيعة الجوهر الذى يفكر ، وفى استطاعتنا إذن أن نحصل على فكرة جوهر مخلوق يفكر وفكرة جوهر ممتد مع مراعاة الفصل التام بين صفات الفكر وصفات الامتداد (٢) .

ففى مجال الوجود النفسى تسود حرية الإرادة بينما تسود القوانين الميكانيكية الآلية فى مجال الوجود المادى .

وهكذا يصل ديكارت إلى دعوى الثنائية لنوعين من الجواهر مستقلين عن بعضهما استقلالا أساسيا ، فإن ما يتمثل للمعرفة فى شكل مختلف اختلافا أساسيا عن غيره (إذ أستطيع مثلا أن أكون على وعى بأفكار ومقاصد عقلية خالصة دون تدخل من الجانب الجسمى المحسوس) - يتحتم حينئذ أن يكون له أيضا استقلال تام من الناحية الأنطولوجية .

ويختلف بناء الوجود النفسى أيضا - لدى ديكارت - اختلافا تاما عن بناء الوجود المادى - فهناك وجود مادى واحد بينما تسود الكثرة فى العالم النفسى متمثلة فى كثرة الأنات أو النفوس البشرية - وكل أنا فردى هو جوهر غير منقسم ، ومن أجل ذلك فهو خالد ، أما الوجود المادى القابل للانقسام فإنه هو الذى يخضع للفناء (٣) .

---

(١) Heimsoeth ص ٣٩ .

(٢) مبادى الفلسفة لديكارت ص ٩٣ ، ١٤٩ وما بعدها .

(٣) Heimsoeth ص ٣٩ ، ٤٠ .

٢ - الجوهر اللامتناهى : الله :

لم تكن الثنائية الأنطولوجية الحادة هى كلمة ديكارت النهائية . فالعلم بالجوهر العقلى اللامتناهى (وهو الله) يرتبط لديه ارتباطا لا ينفصم باليقين الأصلى للكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) فلا يوجد وعى بالأنا بدون وعى بالله . فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة ، وأدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل فى الدافع نحو الكمال ، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين فى وقت واحد : الحقيقة الأولى تتمثل فى أنه شىء ناقص ومعتمد على غيره ، والحقيقة الثانية تتمثل فى أن هذا الموجود الذى يعتمد عليه يملك بالفعل - وإلى غير نهاية - كل كمال ، وهو الله تعالى .

ووجود الله ليس أكثر يقينا من وجود العالم فحسب وإنما هو أيضا أكثر يقينا من وجود الأنا ذاته .

ومعرفة وجود الله هى الضامن لكل حقيقة كما يؤكد ديكارت بكل وضوح ، «إن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة» . كما أن «يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله [١]» والله يضمن لنا على وجه الخصوص أن هناك أجساما موجودة ، وهو رحيم ولذلك لا يمكن أن يعمد إلى خداعنا .

وليس هناك جوهر بالمعنى الحقيقى (أى موجود قائم بذاته غير محتاج إلى غيره) إلا الله . أما الجواهر المتناهية فإنها مستقلة استقلالا وجوديا بالنسبة إلى بعضها ، ولكن ليس بالنسبة إلى الموجود المطلق اللامتناهى ورغم ذلك فهى نوع من أنواع الجواهر . والنفوس البشرية لها ذاتية واستقلال نسبى فى علاقتها بالموجود المطلق . ومفهوم الله لدى ديكارت هو نفس مفهوم مذهب المؤلهة . ولا يوجد فى الجوهر اللامتناهى عنصر الامتداد . أما ما يتعلق بالانتقال من وجود الفكر الى الامتداد . المتناهى فليس هناك تفسير له إلا التفسير عن طريق فعل الخلق [٢] .

---

(١) التأملات لديكارت : ص ٥٨ ، ٢٠٨ من الترجمة العربية .

(٢) Heimsoeth ص ٤٢ .

(ج) الثنائية :

١ – يرجع الفضل لديكارت فى أنه قد كشف عن الأنواع الأساسية المختلفة تمام الاختلاف للموجودات ، وكشف عن بنائها الأنطولوجى وعن قوانينها وأشكال تأثيراتها المختلفة اختلافا جذريا .

ولكن نظرا لأنه قد أرجع أنواع الوجود إلى نوعين اثنين فقط ، وأراد كذلك أن يسقط التمييز بين الأجسام العضوية والأجسام اللاعضوية ، كما لم يهتم إلا بقدر ضئيل بالتمييز بين الناحية النفسية والناحية العقلية – فإنه قد انتهى إلى انفصالية مطلقة فى داخل الحقيقة الواقعة ، أى أنه انتهى إلى ثنائية صارخة . وفى حين كان أفلاطون وأرسطو والمدرسيون أيضا يرون أن النفس هى مبدأ الحياة ومبدأ الفكر فى الوقت نفسه ، لأن النفس «تحيى» الأجسام ، فقد ذهب ديكارت إلى اعتبار النفس مبدأ قوة الفكر فحسب ، فالحيوانات لديه ليس لها نفوس ، إنها أجسام آلية [١] .

٢ – ونقطة الضعف الحقيقية لهذه الثنائية الديكارتية تقع فى مجال الأنثروبولوجيا ، إذ يصطدم فى الإنسان – الذى هو نفس وبدن فى الوقت نفسه – كلا جوهرى الحقيقة الواقعة مع بعضهما . والوجود الطبيعى والواقعى للإنسان هو وجود وحدوى وليس وجودا منقسما إلى طبيعتين .

وقد اعترف ديكارت ببداهة هذا الاتحاد بين النفس والجسم وقال : «إن ذلك الاتحاد ينكشف لنا فى كل لحظة بتجربة هى أولى التجارب وأشدها بداهة» . وهذا يعنى أن هذا الاتحاد ليس فى حاجة إلى إيضاح وأن محاولة إيضاحه لن تزيده إلا غموضا كما يقول ديكارت : «فإننا نزيده غموضا حين نزعم توضيحه بغيره» [٢] .

وقد وضع ديكارت نظرية غريبة يفسر بها التأثير المتبادل بين النفس والجسم . وبناء على هذه النظرية تقوم الغدة الصنوبرية الموجودة فى المخ بعملية التأثير المتبادل بين النفس والجسم ، حيث تتلقى الأوامر من النفس ، وتقوم بتوصيلها إلى الأعصاب فالعضلات . ومن ناحية أخرى تتلقى من الأعصاب الرسائل التى ترد إليها من العالم الخارجى فتقوم بإرسالها إلى النفس .

---

(١) Gex ص ٩٥ – Heimsoeth ص ٤٠ .

(٢) مؤلفات ديكارت ٥/ ٢٢٢ نقلا عن : ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٢٤٠ .

ولكن فكرة التوسط الديكارتية هذه فكرة تحوطها صعوبات جمة . وإنه لمن الصعب على المرء تصور انتقال تأثيرات واقعية بين نوعين من الوجود غريبين عن بعضهما على هذا النحو (أى بين الوعى الباطنى الخالص وبين الوجود المتحرك الممتد فى المكان) .

ونظراً لأن ديكارت قد وضع كلا الجوهرين فى مقابل بعضهما بطريقة متطرفة إلى أقصى حدود التطرف ، فإنه لا يمكن أن يؤثر كل منهما فى الآخر . وكيف يمكن لحقيقة واقعة غير مادية مثل النفس أن يكون لها مقر رئيسى فى غدة لا يمكن أن تكون إلا غدة مادية ؟ (١) .

وقد قال ديكارت بصدد هذه المشكلة إنه ليس هناك إدراك واضح ومتميز لهذا التأثير المتبادل ، فهذا التأثير المتبادل - بصفة عامة - أمر مبهم وغامض ولكنه على كل حال أمر واقع . ومن الواضح أن محاولة ديكارت لحل هذا الإشكال لم تكن كافية ولا موفقة . وقد كانت ثنائيته على الصعيد الأنطولوجى العام دافعاً إلى تكوين أنساق فلسفية جديدة ، أى دافعاً إلى تكوين حلول واحدية غير ثنائية مثلما فعلت الروحية المتطرفة - كما سنرى ذلك لدى ليبنتز بعد قليل - ومثلما فعلت وتفعل المادية المتطرفة أيضا - كما سبق أن رأينا قبل ذلك عند حديثنا عن المذهب المادى .

٣ - ومع ذلك يبقى لديكارت الفضل فى أنه قد بين مدى الأهمية البالغة لمشكلة العلاقة بين الناحيتين النفسية والجسمية ، وأنه قد لفت النظر إلى عمق «اللامعقول» فى الوجود الطبيعى الخالص للإنسان ، الذى يشكل وحدة حياة واحدة (تتمثل فى الجسم والنفس) تعرف من ذاتها فى كل لحظة - بطريقين مختلفين تمام الاختلاف - حقيقتين غريبتين عن بعضهما تماما - (وهما الوجود المادى والوجود الروحى) (٢) .

ولم تقف ميتافيزيقا ديكارت أيضا عند ثنائية جواهر العالم . فإن فلسفته تتغلب على هذه الثنائية فى نهاية الأمر بفضل مفهومه للخلق . فالله أو الروح اللامتناهى قد خلق النفوس وخلق المادة ووفق بينهما . ومن أجل ذلك فهو مصدر كل الحقيقة الواقعة (٣) .

---

(١) Hirschberger ٢/١٠٥ (انظر أيضاً : Gex ص ٩٥ وما بعدها) .

(٢) Heimsoeth ص ٤١ وما بعدها .

(٣) Gex ص ٩٥ وما بعدها .

ثانيا : المذهب الروحى

ليبنتز

- **تمهـــيد**

(أ) الوجود النفسى

(ب) الوجود العضوى

(جـ) الوجود المادى

(د) الذرات الروحية والتناسق الأزلى

(هـ) كلمة ختامية

تمهـــيد

ولد جوتفريد فلهلم ليبنتز Leibniz فى مدينة ليبتزج بألمانيا فى عام ١٦٤٦ وتوفى فى عام ١٧١٦ عن عمر يناهز السبعين عاما . وقد كان صاحب عقلية موسوعية نادرة ، وكانت له جهود خلاقة وابتكارات هامة فى شتى مجالات العلوم . فقد اكتشف على سبيل المثال – حساب التفاضل والتكامل فى مجال الرياضيات ، وفى علم الطبيعة كان أول من تحدث عن قانون بقاء الطاقة (١) . وفى المنطق يعد من مؤسسى المنطق الحديث . وفضلا عن ذلك كانت له أعمال مبتكرة فى علوم النفس واللاهوت والاقتصاد والسياسة والتاريخ والقانون . وفوق ذلك كله كان فيلسوفا عظيما .

وقد كان هدفه فى مجال الفلسفة هو التوفيق بين النظريات المختلفة القائمة ، والوصول إلى تناسق شامل . وفى ذلك يقول : «ولقد تكشف لي نسق جديد ، ومنذئذ تكشف لى الأشياء عن جوانب جديدة فى داخلها . وهذا النسق يربط أفلاطون بديمقريط ، وأرسطو بديكارت ، والمدرسيين بالفلاسفة المحدثين ، واللاهوت والأخلاق بالعقل ، ويأخذ من كل شىء أجمل ما فيه ويطوره تطويرا لم يصل إليه أحد من قبل» (٢) .

والواقع أن ليبنتز لم يقف عند حد الإفادة من خير ما كتبه الفلاسفة السابقون ، وإنما أضاف للفلسفة مجموعة لا بأس بها من الحقائق ، وكان له فضل السبق إلى كثير من الآراء والنظريات التى تبناها الفلاسفة والمفكرون من بعده وعملوا على تطويرها . فقد سبق الفيلسوف كانت إلى القول بمثالية الزمان والمكان ، وبالتفرقة بين الشىء بالذات وعالم الظواهر ، وعرف قبل بركلى وفشته أن كل حقيقة واقعة هى فى أساسها ذات طبيعة عقلية أو روحية . وكانت آراؤه فى القول بعدم وجود شىء غير متحرك وفى أن هناك تدرجا دائما يربط أشكال الوجود المختلفة بعضها مع بعض – كانت إرهاصا لنظرية التطور . وفى مجال علم النفس كان أول من قال باللاشعور ، وفى مجال المنطق كانت له محاولات لتجديد منطق أرسطو ، غير أن هذه المحاولات لم تجد من يدركها ويعرف قيمتها ويعمل على تطويرها إلا فى منتصف القرن التاسع عشر على يد مبتكرى المنطق الرياضى (٣) .

---

(١) قانون علمى يفيد أن الطاقة الملازمة للمادة باقية خلال تحولاتها المختلفة .

(٢) نقلا عن Gex, ص ١٠٠ .

(٣) Hirschberger جـ ٢ ص ١٣٥ .

ومن أشهر مؤلفات ليبنتز الفلسفية ما يلي :

١ - مقال في الميتافيزيقا (١٦٨٦) .

٢ - محاولات جديدة في الفهم الإنساني (١٧٠٤) ناقش فيه آراء الفيلسوف الانجليزي جون لوك مناقشة مفصلة .

٣ - محاولات في العدالة الإلهية (١٧١٠) .

٤ - المونادولوجيا (١٧١٤) Monadology [1] .

وفي الصفحات التالية سنتحدث باختصار عن آراء ليبنتز الأنطولوجية مبينين كيف توصل إلى نظريته الشهيرة المسماة بنظرية المونادات أو الذرات الروحية . وفي هذا المقام نعرض آراءه فيما يتعلق بالمراتب المختلفة للحقيقة الواقعة بادئين بالنفس الإنسانية ثم بالوجود العضوي حتى نصل إلى وجود المادة ثم نتحدث بعد ذلك عن نظرية المونادات .

وفي النهاية نأتي ببعض الملاحظات الختامية حول آرائه الأنطولوجية .

(أ) الوجود النفسي :

١ - يتمثل المنطلق الحقيقي لميتافيزيقا ليبنتز في واقع الأنا ، أي في تجربة الشخصية الواقعية الحية للوجود وللقيم . وقد كان مقتنعا تمام الاقتناع بأن إدراك الوجود إدراكا مباشرا وحقيقيا يكون عن طريق تأمل الأنا المفكر في ذاته . فعن طريق «النفس» ابتداء يمكن فهم البناء الداخلي للأشياء . ونحن نستقي من هذا المصدر أيضا - كما يقول ليبنتز - كل المقولات الأساسية لإدراكنا للحقيقة الواقعة (مثل الوجود والوحدة والجوهر والزمان والفعل الخ) .

ويجب أن يكون التأمل الذاتي للأنا أساسا لكل فلسفة طبيعية حقيقية وليس العكس ، وهو جعل الطبيعة أساسا لفهم النفس [2] .

٢ - وفي مقابل دعوة اسبينوزا التي تقول بأنه لا يمكن أن يكون هناك إلا جوهر واحد

---

(١) صدرت مؤخرا ترجمة عربية لكتاب المونادولوجيا ، قام بها الدكتور عبد الغفار مكاوي ونشرتها دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، عام ١٩٧٤ .

(٢) Heimsoeth, p. 58 f.

فقط ، ينادى ليبنتز بأن العالم الروحى ذو بناء تعددى وأن هناك فى الكون حقائق فردية لا نهاية لها .

وبذلك ينقذ الفردية التى تجاهلتها فلسفة اسبينوزا . فقد كان ليبنتز مهتما كل الاهتمام بفردية الإنسان . فإنكار التشخص الجوهرى وما يترتب على ذلك أيضا من انكار خلود النفس يعنى تجريد الإنسان من كل قيمة . وإذا لم يعد للإنسان جوهر ولم تعد له علية خاصة تجعله يشعر باستقلاله فإن ذلك يعنى – كما يقول ليبنتز – الحكم عليه بعدم الجدوى وعدم الفاعلية .

والنفوس عنده – كما هى عند ديكارت أيضا – جواهر حقة : فهى بسيطة ، أى ليست مركبة وخالدة ومستقلة بذاتها . والوجود النفسى يجب أن يكون تصوره بصفة أساسية على أنه عمل تلقائى لذات فردية ، وعلى أنه عمل من داخل . فوجود النفس يقوم فى نشاط الفكر والنزوع والإرادة . وجوهرها هو استقلاليتها ، والجوهر لا يمكن أن ينفصل عن الفعل ، وهذا أمر يتضح عند تأمل النفس لذاتها .

٣ – وليست النفوس جواهر فردية فحسب ، بل كل نفس هى فى ذاتها متفردة ولا نظير لها . ويكمن مبدأ التشخص [١] أو مبدأ الفرد (منظورا اليه من الناحية النفسية والعقلية للإنسان) ليس فى التحديد الخارجى للكائنات الفردية عن طريق تقسيمات فى الزمان والمكان ، ولا فى الفصل الكمى للمادة ، وإنما فى الذاتية الكيفية الداخلية للجوهر العقلى .

٤ – ومن خصائص ماهية الجوهر النفسى فضلا عن ذلك – كما يرى ليبنتز – أن وجوده ليس مجرد أفعال متجاورة أو متعاقبة ، وإنما هو تطور متصل وسعى مستمر نحو الكمال . وكل حياة عقلية للنفس الفردية هى انطلاق ذاتى فعال منبعث من الداخل . وفردية الجوهر الفردى تقوم فى وحدة وتفرد مجرى هذا التطور . وفى الحركة التدريجية الموحدة الهادفة يكمن وجود الجوهر النفسى ويكمن معنى حياته [٢] .

(ب) الوجود العضوى :

١ – يحاول ليبنتز – انطلاقا من التأمل الذاتى للنفس – البحث عما هو جوهرى حقا فى

---

(١) مبدأ التشخص هو ما يجعل من الموجود نسيج وحده .

(٢) Hirschberger ٢/١٤٦ ، Heimsoeth ص ٥٨ – ٦٠ .

الطبيعة الخارجية . وقد تبين له أن أقرب الأقربين للنفس الإنسانية فى البناء الأساسى المبدئى هى الكائنات الحية من كل الأنواع والمراتب وهى الحيوانات والنباتات . ويسود أيضا فى عالم الكائنات العضوية تعددية الكائنات الفردية المستقلة ، فوجودها هو حياة ذاتية الفعل ، أى فعل من داخل ، وفى عالم الكائنات العضوية نجد أيضا أن كل كائن فردى له طبيعة فذة وأسلوب تطور فريد ، وتفرده لا يتم ابتداء بتحديدات خارجية فى المكان والزمان أو بتأثيرات مادية ، وإنما تفرده كائن فى ذاته .

٢ – وكل الكائنات الحية معطاة لنا بوصفها أجساما ممتدة فى المكان ، أى أنها مركبة من عناصر جزئية ، وذلك على العكس من بساطة وعى الأنا ووحدته وعدم انقسامه . ولكن الوجود الجوهرى للكائن الحى ، أى المبدأ الداخلى لتطور ذاته تطورا تلقائيا لا يكمن أو يتمثل فى شكله الخارجى وحجمه ، ففى تغيرات المادة يتم تغيير كل الأجزاء الجسمية المكانية للكائن العضوى الحى ، ولكن هذا التغير لا يمس ذاتيته من قريب أو بعيد [١] .

٣ – والكائن العضوى الحى ليس – كما يرى ديكارت – مجرد نسق آلى ميكانيكى ، فالأجزاء الجسمية وكذلك كل الأحداث الميكانيكية التى توجد فى هذه الأجزاء الجسمية أو توجد فيما بينها ، تقدم حقلا لا حدود له للبحث الطبيعى الميكانيكى ، ولكن هذه الأجزاء الجسمية وتلك الأحداث الميكانيكية فى الكائن العضوى الحى تبقى فى خدمة وحدة الحياة والتطور التى هى ذاتها غير مادية والتى يسميها ليبنتز بالأنتليخيا [٢] entelechy أو المونادة . وفى ذلك يقول : «يمكن تسمية جميع الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة بالإنتليخيات ، لأنها تحتوى فى ذاتها على كمال معين ، إنها تنطوى على نوع من الاكتفاء الذاتى يجعلها مصدر أفعالها الداخلية»[٣] .

---

(١) يتألف الجسم العضوى من خلايا تتغير باستمرار ، وجسمنا فى ذلك مثله مثل النهر الجارى الذى يتجدد ماؤه باستمرار . وعلى ذلك فإنه يأتى على جسمنا وقت لا تبقى فيه أية خلية قديمة ، لأن الخلايا الجديدة قد حلت محلها . وتتجدد خلايا جسم الإنسان كلها مرة كل عشر سنوات تقريبا . ومع ذلك يظل الإنسان من الداخل هو هو لا يعتريه أدنى تغير (انظر : الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان الطبعة الخامسة ص ٧٦ وما بعدها) .

(٢) الانتليخيا كلمة يونانية الأصل تعنى حرفيا ما يملك هدفه أو غايته فى ذاته . ويرجع هذا المفهوم إلى أرسطو ، ويقصد به – على وجه العموم – الصورة أو الشكل الذى يتحقق فى المادة ، وعلى وجه الخصوص تلك القوة أو الطاقة الكامنة فى الكائن العضوى الحى والتى تدفعه من الداخل إلى التحقق والكمال . ولذلك يصف أرسطو النفس بأنها كمال أول (إنتليخيا) لجسم عضوى (قادر) على الحياة . (راجع المونادولوجيا هامش ٣ ص ٢٢ وما بعدها) .

(٣) المونادولوجيا فقرة ١٨ ص ١٢٧ .

٤ – وهناك أيضا فى مجال الطبيعة العضوية جواهر فردة بسيطة ولا مادية ومتفردة ومستقلة وتتطور من داخل ، ويعتمد عليها كل وجود . وهذه الجواهر الفردة التى هى مبادىء الحياة لكل الكائنات الحية – هى أساسا لا تفنى أيضا لأنها بسيطة وغير منقسمة . وبهذا المعنى يكون لكل كائن «نفس» (١) .

(ج) الوجود المادى :

١ – يقول ليبنتز : «ليس فى العالم يباب ولا عقم ولا موت» .

ويقول أيضا : «يمكن تصور كل قطعة من المادة كما لو كانت حديقة حافلة بالنباتات أو بركة غنية بالأسماك ، ولكن كل غصن من أغصان النبات وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من قطرات عصارته هى كذلك مثل هذه الحديقة أو هذه البركة» (٢) .

إن مفهوم الوجود الذى توصل إليه ليبنتز نتيجة تأملاته فى مجال النفس الإنسانية – والذي تبينت له صحته أيضا بالنسبة لعالم الحياة العضوية – قد اتضح له صوابه أيضا نتيجة بحوثه لماهية الطبيعة غير العضوية ، أى المادة (٣) .

٢ – وقد اعتبر ديكارت المادة جوهرا تقوم حقيقته الواقعة كلها فى الامتداد . أما ليبنتز فيرى أن الجوهر (أى الحقيقة الواقعة المكتفية بذاتها) يجب أن يكون وحدة واقعية غير قابلة للانقسام . ولكن هذا أمر غير قائم بالنسبة للامتداد لأنه قابل للانقسام إلى ما لا نهاية ، فالامتداد إذن ليس جوهرا . وعناصر كل الأشياء ، أى «الذرات» الحقيقية ، يجب أن تكون وحدات لا مكانية ، وبالتالى لا مادية . وفضلا عن ذلك فإن الامتداد بما هو كذلك منفعل وغير متحرك ، ولكن كل شىء فى الطبيعة فعال وذو نشاط وفى حركة ومملوء بالحياة ، والامتداد لا يمكن أن يقدم تفسيرا للحركة ، لأن الامتداد بما هو كذلك محايد فى مقابل كل الحركات الممكنة . أما الحركة فإنها يمكن أن تفسر الامتداد ، لأن الامتداد ساكن ، ولكن السكون حالة شاذة من أحوال الحركة .

ومن ناحية أخرى فإن الحركة حقيقة واقعة أكثر عمقا من الامتداد ، ولكنها رغم ذلك ليست جوهرا لأنها ليست مكتفية بذاتها ، كما أنها ليست وحدة واقعية ، إذ يستطيع المرء مثلا

---

(١) Heimsoeth ص ٦٠ .

(٢) المونادولوجيا فقرة ٦٩ ، ٦٧ ، ص ١٥٦ ، ١٥٥ .

(٣) Heimsoeth ص ٦١ .

أن يقسم الحركة المعطاة إلى حركات بسيطة ، وشرط أو علة أى حركة من الحركات هو فى الواقع شىء آخر غير الحركة فى ذاتها : إنه القوة أو الطاقة . فعندما يغير جسم من الأجسام من حركته يكون ذلك لأنه خاضع للقوة أو الطاقة . وهكذا يكشف ليبنتز فى تحليله للمادة عند التقصى المستمر والعميق عن الامتداد أولا ثم عن الحركة ثانيا ثم يكشف أخيرا عن القوة أو الطـاقة .

٣ – وفى مقابل الميكانيكية الديكارتية يقول ليبنتز بالديناميكية (١) فالعالم الجسمى لديه هو عبارة عن لعبة جبارة للقوى أو الطاقات . وبالامتداد وحده لا يمكن تفسير الظواهر المختلفة للنشاط الذى يحدث فى المادة مثل الجذب والدفع والحرارة والضوء . ولكن تصورات ليبنتز للقوة أو الطاقة فى وسعها أن تعطى مثل هذا التفسير :

والجواهر الحقيقية للوجود المادى غير العضوى هى وحدات جوهرية فردية من نوع لا مادى ، ووجود هذه الوحدات – وهو ليس شيئا آخر غير النفوس ومبادىء الحياة – هو فى حقيقته فاعلية ونشاط .

٤ – والأمـر الذى يجب أن يلفت النظر هنا هو الفـصل التـام بين مـجـالات العلم والميتافيزيقا .

فالعلم يجب أن يقتصر عمله على بحث الارتباط القائم بين الظواهر ، وعلى بحث النظام الذى يحكمها ، هذا النظام الذى يسير وفقا لقوانين ثابتة . أما الميتافيزيقا فإنها وحدها هى التى تبحث عن جواهر القوة أو الطاقة ، تلك الجواهر التى يتكون منها عالم الظواهر .

وهكذا نجد أن هناك – فى نظر ليبنتز – مستويات مختلفة للحقيقة . ويشير Gex فى هذا الصدد إلى أن ديكارت كان على حق بميكانيكيتـه على المستـوى الفـيزيقى ، أما على المستوى الميتافيزيقى فقد كان ليبنتز على حق بمفهومه للمونادة أو الذرة الروحية . والمستوى الميتافيزيقى هو الذى يشكل الأساس للمستوى الفيزيقى (٢) .

---

(١) الدينامية أو الديناميكية Dynamism مصطلح مأخوذ من الكلمة اليونانية (دوناميس) التى تعنى القوة أو الطاقة ، ولهذا المذهب صورتان ، أولهما صورة ساذجة نشأت فى العصر القديم ، والثانية هى التى قال بها ليبنتز وهى أدق من سابقتها وهى المقصودة فى العادة عند إطلاق هذا المفهوم (انظر المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين) .

(٢) Gex ص ١٠١ – ١٠٤ ، Hirschberger ٢/١٤٥ ، Heimsoeth ص ٦١ وما بعدها . راجع أيضا نقد ليبنتز للمذهب الآلى فى تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٢٤ .

(د) المونادات والتناسق الأزلي :

١ – يذهب ليبنتز إلى القول بأن البناء الأساسي للأشياء في كل مجالات الوجود (النفسي والعضوي والمادي) هو نفس البناء . وقد خالف بذلك القول بثنائية الجواهر . ويطلق ليبنتز على الجوهر الحقيقي للكون اسم المونادة : وهي قوة فعالة أو «نفس» أي أنها وحدة بسيطة لا مادية وتلقائية . «وهذه المونادات هي الذرات الحقة (التي تتكون منها) الطبيعة . وهي على الجملة عناصر الأشياء» [١] . ويتكون الكون من عدد غير محدود من المونادات ، وتختلف أنواع المونادات في الدرجة فقط ، ولكنها لا تختلف في البناء الداخلي .

ويرى ليبنتز أن هناك حياة وتفردا وتطورا في كل مكان ، حتى حين نعتقد أيضا أننا لا نرى إلا مادة ميتة ، ويرى أيضا أن ما ندركه نحن من وجود في أنفسنا – أي في وجداننا الذاتي – نجده في كل الأشياء في صورة تختلف فقط من حيث الدرجة . والمادة الممتدة ليست إلا صورة خارجية للظواهر تكمن خلفها حقائق عقلية وهي المونادات أو الذرات الروحية .

٢ – وكما أن للحيوانات إدراكا ونزوعا – وإن كان بدون وعي ذاتي أو تأمل – فإن الحياة النباتية – في نظر ليبنتز – (منظورا إليها من الداخل ، أي من وحدة المونادة) تمثل صورة من صور الإدراك والنزوع ، وإن كانت أيضا ليست إلا صورة أكثر غموضا مما لدي الحيوانات .

ويمكننا أن نفهم أدنى المونادات – (المتمثلة في الوجود المادي) من حيث ماهيتها بالمقارنة إلى «ما يحدث لنا في حالة الإغماء أو الاستغراق في نوم عميق بلا أحلام» [٢] .

وكل مخلوق بصفة عامة هو في نوعه فرد له إدراك ونزوع ، حتى وإن كانت درجة الوضوح في الإدراك مختلفة اختلافا لا حد له . والطبيعة كلها فيما تحت المرتبة الإنسانية (من حيوان ونبات وجماد) هي – في تدرج صورها وأنواع وجودها – نسق من أنساق التطور ينزع في اتجاه الوعي الإنساني ووضوح الحياة العقلية . وليس هناك شيء في العالم ساكن غير متحرك . فكل شيء – في نظر ليبنتز – هو حركة وفعل وحياة . ولذلك يقول : «الوجود يعني الفعل» .

---

(١) المونادولوجيا فقرة ٣ ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق فقرة ٢٠ ص ١٢٨ .

٣ – وتنقسم المونادات إلى مراتب بالنسبة إلى درجة كمالها . ويتكون الكائن الحى من مونادة تعتبر ملكة الموانادات هى النفس (وهى مونادة من نوع أعلى من غيره) ، ومن عدد غير متناه من مونادات دنيا تشكل فى مجموعها جسم الكائن الحى . والمونادة التى تمثل نفس الإنسان أعلى من تلك التى تمثل نفس الحيوان . والمونادات فى أدنى مراتبها هى نوع من النفوس اللاواعية ، فى حين أنها فى أعلى المراتب عقول مفكرة مزيدة .

٤ – وكل مونادة من المونادات متفردة وذات قوانين خاصة ، ومعنى أنها تسير طبقا لقوانينها أنها لا تعتمد إلا على ذاتها . ولا يوجد هناك اثنتان من المونادات متشابهتين تماما . يقول ليبنتز فى هذا الصدد . «يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى ، إذ يستحيل أن يوجد فى الطبيعة كائنان متشابهان تشابها كاملا ، بحيث يتعذر ألا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنية» (١) .

ولكى يؤكد ليبنتز فردية المونادات ومالها من قوانين خاصة فإنه يذهب إلي القول بأنها لا تستطيع أن تؤثر فى بعضها . فكل مونادة فردة تقوم بذاتها ولذاتها ، وليس بين المونادات وبعضها رباط . وفى هذا الصدد يقول ليبنتز : «ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شىء أو يخرج منها» (٢) وكل مونادة تعكس فى ذاتها نفس الكون ، أى أنها جميعا تصور فى نفسها شيئا واحدا هو الكون . فالمونادة – كما يقول ليبنتز – «مرآة حية دائمة للعالم» (٣) وبمعرفة المونادة لذاتها تعرف الكون . ولكن هذه المعرفة التى يسميها ليبنتز إدراكا Perzep-tion ليست متشابهة فى كل المونادات ، إذ أنها تختلف من حيث الوضوح لدى المونادات الفردية . وكل مونادة تدرك بوضوح قطاعا معينا فقط من الكون .

يقول ليبنتز : «وكما أن مدينة واحدة بعينها ، إذا تأملها المرء من جوانب مختلفة ، تبدو فى كل مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف ، وكأن لها منظورات متعددة ، كذلك توجد أيضا – تبعا للكثرة اللانهائية للجواهر البسيطة – عوالم عديدة مختلفة ، ليست إلا منظورات من عالم واحد وفقا لوجهات النظر المختلفة لكل مونادة على حدة» (٤) .

---

(١) المونادولوجيا فقرة ٩ ص ١١٩ .
(٢) المرجع السابق فقرة ٧ ص ١١٧ .
(٣) المرجع السابق فقرة ٥٦ ص ١٤٧ .
(٤) المونادولوجيا فقرة ٥٧ ص ١٤٨ .

وإذا كانت الموناد لا تدرك بوضوح إلا قطاعا معينا من الكون ، فإن إدراكها لباقي القطاعات يكون إدراكا غامضا . وهذه الإدراكات الغامضة هي ما يقصد بمفهوم اللاشعور فى علم النفس الحديث .

٥ - ولما كانت المونادات متفردة ومستقلة بعضها عن بعض ، ولا يوجد بينها أى شكل من أشكال التأثير المتبادل ، فكيف نفسر ما نراه بينها من توافق ؟ يجيب ليبنتز على ذلك بأن هذا التوافق لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود خالق منسق وهو الله الذى هو أعلى المونادات . وقد حدد الله سلفا - عند خلق المونادات - التطابق المتناسب لكل المونادات بعضها مع بعض لدرجة أن تطور كل موناده مفردة يتطابق مع تطور كل المونادات بدون أن يكون هناك بينها فى الواقع حينئذ أى تأثير . وهذا هو ما يسميه ليبنتز بالتناسق الأزلى . وبناء على هذه النظرية الشهيرة يتطابق باستمرار مجموع المونادات التى يتكون منها جسم الكائن الحى مع الموناده القائدة وهى النفس .

ويوضح ليبنتز هذا التوافق المستمر بضرب مثال بساعتين تم صنعهما فى دقة تامة يستحيل معها الخطأ . فهما يسيران سيرا متشابها تمام التشابه ويدقان معا فى وقت واحد بدون أن تؤثر إحداهما فى الأخرى . فهذا التوافق التام قد حدده الصانع سلفا عندما قام بصنع الساعتين على هذا النحو من الدقة ، فكذلك الله سبحانه قد حدد فى الأزل هذا التوافق المستمر بين المونادات بدون أن يكون لإحداها تأثير واقعى على الأخرى (١) .

ويزيد ليبنتز الأمر إيضاحا بضرب مثال آخر حيث يقول : «إن هذا التوفيق بين استقلال المونادات (الذرات الروحية) واتساقها فى نظام واحد أشبه شىء بفرقة من رجال الموسيقى يقوم كل بدوره مستقلا ، وقد أجلسوه بحيث لا يرى بعضهم بعضا بل ولا يسمعه . ومع ذلك فهم يعملون فى تناغم منسجم ، مادام كل منهم يعزف وفق المذكرة الموسيقية ، فإذا ما سمعهم مستمع فى وقت واحد لحظ فى عزفهم تآلفا عجيبا» (٢) .

(هـ) كلمة ختامية :

١ - يلاحظ نقاد ليبنتز أن أكبر الصعوبات فى فلسفته تتمثل فى نظرية التناسق الأزلى التي تبدو على نحو ما نظرية مصطنعة ، وأبرز ما تواجهه هذه الفلسفة فى هذا الصدد هو

(١) Gex ص ١٠٣ - ١٠٥ ، Hirschberger ص ١٤٠ - ١٤٧ ، Heimsoeth ص ٦٣ .
(٢) نقلا عن قصة الفلسفة الحديثة ص ١٨٧ من الطبعة الرابعة ١٩٥٩ .

مشكلة الحرية . فقد تمسك ليبنتز - على العكس من اسبينوزا - تمسكا تاما بحرية المخلوقات . ولكن يبدو أن فكرة التناسق المقدر فى الأزل تخرج الحرية من نسق ليبنتز على الرغم من أنه كان يريد التأكيد عليها ، فإنه إذا كان كل فرد قد تحدد تطوره سلفا فى الأزل حتى فى أدق تفصيلات هذا التطور فكيف يمكن حينئذ أن يكون حرا ؟

٢ - ويمكن أن يقال : إن الحرية والضرورة تظهران لدى ليبنتز متحدتان فى الواقع ، فليس هناك إذن أى تناقض . وكما أنه يمكن النظر إلى العالم - لدى ليبنتز - بوجه عام من وجهة النظر الآلية الميكانيكية ، كما يمكن النظر إليه أيضا من ناحية أخرى على ضوء النظرة الميتافيزيقية - حيث تكشف تلك النظرة عن الحقيقة فى شكل أكثر عمقا - فإنه يمكن النظر إلى الإنسان أيضا من خلال هذين الاعتبارين المختلفين ، وذلك بأن يؤخذ من ناحية على أنه جسم ، أى مجبر ، ومن ناحية أخرى على أنه نفس ، أى حر . فكل منهما (أى النفس والجسم) يتبع قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما فى سير الآخر فهما يتلاقيان فى تناسق تام .

يقول ليبنتز : «تفعل النفوس وفقا لقوانين العلل الغائية ، عن طريق النزوع والغايات والوسائل . وتفعل الأجسام وفقا لقوانين العلل الفعالة أو قوانين الحركات . وهاتان المملكتان ، مملكة العلل الفعالة ومملكة العلل الغائية متجانستان [١]» .

والمونادة تفعل فى حرية ، لأنها غير خاضعة لتأثير خارجى ، - أى لإجبار من خارج - ولأنها تتطور طبقا لقوانينها الخاصة فحسب . والتناسق الأزلى أو الاتساق المقدر هو الذى يفسر لنا لماذا يبدو أن الأجسام من ناحية تفعل كما لو لم تكن هناك نفوس ، ويفسر من ناحية أخرى لماذا يفعلان (أى النفس والجسم) كما لو أن كلا منهما يمارس تأثيرا على الآخر .

وفى ذلك يقول ليبنتز : «ويقتضى هذا المذهب [٢] أن تفعل الأجسام كما لو كانت النفوس غير موجودة (وهو أمر مستحيل) . وأن تفعل النفوس وكأن الأجسام غير موجودة ، وأن يفعل الاثنان وكأن أحدهما يؤثر على الآخر» [٣] .

٣ - كان للمذهب الروحى الشامل الذى قال به ليبنتز ، والذى يجعل لكل حقيقة واقعية

---

(١) المونادولوجيا فقرة ٧٩ ص ١٦٣ .

(٢) يقصد مذهبه فى التناسق الأزلى .

(٣) المونادولوجيا فقرة ٨١ ص ١٦٤ .

طبيعة روحية ، تأثير على كثير من العلماء والفلاسفة ورجال الدين وعلماء النفس . فقد تبني كثير من هؤلاء مذهبه الروحى دون الأخذ بكل تفاصيل المذهب بما فى ذلك نظرية التناسق الأزلى . ومن بين هؤلاء – على سبيل المثال – عالم الطبيعة والفلك الانجليزى المعاصر إدينجتون Eddington [1] .

٤ – وإن شيئا من التأمل يمكن أن يطلعنا على منطق وقوة إقناع هذه الروحية الشاملة التى أسسها ليبنتز . فالمادة لا تستطيع أن تفسر لنا حتى أقل مضامين الوعى أو الوجدان . ولكن – فى وسع المرء – على العكس من ذلك أن يفسر الظواهر المادية عن طريق الوقائع العقلية .

فكل شيء مادى يظهر لنا ابتداء على أنه شيء لا حياة فيه ، فهو ممتد وكثيف . ولكن هناك حالة شاذة نستطيع أن نلقى فيها نظرة «خلف الكواليس» . وتتمثل هذه الحالة فى مخ الإنسان .

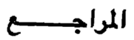
فالمخ فى نظر العالم الفسيولوجى هو عبارة عن شيء مادى خالص . وفى أثناء عمل المخ أحس بسرور أو ألم ، وأحكم أو أعلل إلخ . وفى وسع المرء أن يقول إن المخ وظواهر الوجدان يمثلان حقيقة واقعية واحدة ، غير أنهما يختلفان فى درجة العمق فقط . فالمخ هو الظاهر الخارجى لما ندركه نحن فى أنفسنا على أنه حقيقة عميقة عن طريق التغيرات التى تحدث فى وجداننا . فنحن نكتشف إذن خلف «كواليس» مخنا حقيقة واقعة روحية ، أى نكتشف عقلنا .

وفى حين أننا نستطيع حينئذ أن نستدل من واقعة عقلنا على عقول كل الناس ، فإننا نستطيع أيضا أن نتقدم خطوة وأن نقول قياسا على ذلك إن ما يسمى بالمادة الخالصة ما هو إلا ظاهر أيضا يخفى وراءه حقيقة أعمق ، أى أن وراءه طبيعة لا مادية تشكل مع الطبيعةالعقلية اتصالا كاملا . وفى وسع المرء إذن أن يسلم بأن كل ما هو مادي ليس إلا شيئا ظاهريا يخفى خلفه حقائق عقلية ، تماما مثلما هو الحال فى مخنا – وأن أساس كل الأشياء هو فى نهاية الأمر طبيعة روحية [2] .

---

(١) هو السير أرثر إدنجتون Eddington (١٨٨٢ – ١٩٤٤) العالم الفلكى الانجليزى المعاصر . ومن مؤلفاته : فلسفة العلوم الطبيعية .

(٢) Gex ص ١٠٦ ، ١٠٩ وما بعدها ، Heimsoeth ص ٦٤ ، Hirschberger ١٤٦/٢ وما بعدها .



المراجع

المراجــع

(أ) مراجع عربية :

إبراهيم بيومى مدكور (د) : دروس فى تاريخ الفلسفة – القاهرة ١٩٥٢ .

ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة – تحقيق د. عثمان أمين ، القاهرة ١٩٥٨ .

: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة تحت عنوان : فلسفة ابن رشد) المكتبة المحمودية بالأزهر ١٩٦٨

أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين – طبع مصطفى البابى الحلبى . القاهرة ١٩٣٩ .

: المنقذ من الضلال – تحقيق د. جميل صليبا . بيروت ١٩٦٧ .

: مشكاة الأنوار – تحقيق د. أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٦٤ .

: ميزان العمل – تحقيق د. سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦٤ .

: معارج القدس – المكتبة التجارية الكبرى (بدون تاريخ) .

: الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى . مكتبة الجندى بالقاهرة – بدون تاريخ) .

أبو حيان التوحيدى : المقابسات – تحقيق حسن السندوبى . المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٩٢٩ .

أحمد أمين وزكى نجيب محمود (د) : قصة الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٦٦ .

: قصة الفلسفة الحديثة . الطبعة الرابعة . القاهرة ١٩٥٩ .

أحمد فؤاد الأهوانى (د) : أفلاطون – دار المعارف ١٩٦٥ .

إمام عبد الفتاح إمام (د) : مدخل إلى الفلسفة – دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٢ .

توفيق الطويل (د) : أسس الفلسفة . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٥ .

: قصة النزاع بين الدين والفلسفة . الطبعة الثانية . مكتبة مصر ١٩٥٨ .

حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية . بيروت ١٩٦٦ .

زكريا إبراهيم (د.) : مشكلة الفلسفة . مكتبة مصر ١٩٧١ .

زكى نجيب محمود (د.) : نظرية المعرفة ، القاهرة ١٩٥٦ .

الشهرستانى : الملل والنحل : فى جزئين مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦ .

عبده الشمالى : دروس فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ١٩٥٦ .

عثمان أمين (د.) : ديكارت - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .

عزمى إسلام (د.) : جون لوك . دار المعارف ١٩٦٤ .

الكندى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى . تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى . دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٤٨ .

محمد عبد الله دراز (د) : الدين . القاهرة ١٩٥٢ .

محمد عبد الهادى أبو ريدة (د) : الكندى وفلسفته . دار الفكر العربى ١٩٥٠ .

محمد على أبو ريان (د) : الفلسفة ومباحثها . دار الجامعات المصرية ١٩٧٤ .

محمد غلاب (د) : المعرفة عند مفكرى المسلمين . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

محمد يوسف موسى (د) : القرآن والفلسفة . دار المعارف ١٩٦٦ .

محمود حمدى زقزوق (د) : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١ ، ودار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

محمود حمدى زقزوق (د) : دراسات فى الفلسفة الحديثة - دار الطباعة المحمدية بالأزهر ١٩٨٦ (ط. ثانية ١٩٨٨) .

محمود حمدى زقزوق (د) : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى - مكتبة وهبة ١٩٨٤ .

محمود حمدى زقزوق (د) : الفلسفة ومشكلة الشك . مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة طرابلس - ليبيا - أكتوبر ١٩٧٦ .

محمود قاسم (د) : المنطق الحديث ومناهج البحث : مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الثالثة .

مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . القاهرة ١٩٥٩ .

يحيى هويدى (د) : مقدمة فى الفلسفة العامة . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ .

يعقوب فام (د) : البراجماتزم . القاهرة ١٩٣٦ .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٨ .

يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة . دار المعارف . الطبعة الثالثة .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف ١٩٥٧ .

(ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية :

إقبال (د. محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام . ترجمة عباس محمود . الطبعة الثانية بالقاهرة ١٩٦٨ .

بوخينسكى (جوزيف) : مدخل إلى الفكر الفلسفى . ترجمة . د. محمود حمدى زقزوق . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٣ (الطبعة الثانية ١٩٨٠) .

بوخينسكى (جوزيف) : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا . ترجمة محمد عبد الكريم الوافى . طرابلس . ليبيا ١٣٨٩هـ .

توماس (هنرى) : أعلام الفلسفة . ترجمة مترى أمين . دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤ .

دى بور (ت. ج.) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة ١٩٥٧ .

ديكارت (رينيه) : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة د. عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١ .

: مبادىء الفلسفة . ترجمة د. عثمان أمين . دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٥ .

: مقال عن المنهج . ترجمة محمود الخضيرى . دار الكاتب العربى بالقاهرة ١٩٦٨ .

ديورانت (ول) : قصة الفلسفة . ترجمة أحمد الشيبانى . منشورات المكتبة الأهلية . بيروت ١٩٦٥ .

رابوبرت (أ. س.) : مبادىء الفلسفة . ترجمة أحمد أمين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

رسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية جـ ٣ ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى القاهرة ١٩٧٧ .

رسل (برتراند) : حكمة الغرب . ترجمة د. فؤاد زكريا جـ ١ ، ٢ الكويت ١٩٨٣ .

كوليه (أزفلد) : المدخل إلى الفلسفة . ترجمة د. أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٢ .

ليبنتز (جوتفريد) : المونادولوجيا - ترجمة د. عبد الغفار مكاوى . دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٤ .

ميد (هنتر) : الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها . ترجمة د. فؤاد زكريا . دار نهضة مصر ١٩٧٥ .

وولف (أ.) : فلسفة المحدثين والمعاصرين . ترجمة د. أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤ .

ياسبرز (كارل) : مدخل إلى الفلسفة . ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٧ .

(جـ) مراجع أجنبية :

- Apel-Ludz, Philosophisches Wörterbuch, Berlin, 1958.
- Bochenski, J.M.: Wege zum philosophischen Denken, Freiburg 1959
  : Der sowjetrussische dialektische Materialismus, Bern 1967.
  : Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1951.
- Diels, H. : Die Fragmente der Vorsokratiker, 1964.
- Djilas, M. : Die neue Klasse, München, 1963.
- Fischer Lexikon : Philosophie, Frankfurt, 1963.
- Gex, M. : Einführung in die Philosophie, Bern 1949, 1977.
- Glockner, H. : Die europäische Philosophie, Stuttgart, 1968.
- Hegel : Enzykl, d. philos. Wissenschaften, Hamburg, 1969.
- Heimsoeth, H. : Metaphysik der Neuzeit, Darmstadt, 1967.
- Hirschberger, J. : Geschichte der Philosophie, Freiburg, 1962.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt, 1972.
- Hoffmeister, J. : Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg, 1955.
- Hume, D. : Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Stuttgart, 1976.
- Jaspers, K. : Einführung in die Philosophie, München, 1963.
- Jerusalem, W. : Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 1919.
- Kant : Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 1962.
- Kibed, Varga von : Einführung in die Erkenntnislehre, München, 1963.
- Lange, F.A. : Geschichte des Materialismus, 1922.

- Lauth, R. : Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München, 1967.

: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965.

- Leisegang, H. : Einführung in die Philosophie, Berlin 1953, 1973.

- Locke, J. : Ueber den Menschlichen Verstand, Berlin, 1962.

- Messer, A. : Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig, 1921.

- Müller, M. : Kleines philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1971.

- Paulsen, F. : Einleitung in die Philosophie, Berlin, 1920.

- Platon, Sämtliche Werke, Rowohlt, 1964.

- Sartre : Marxismus und Existentialismus, Reinbek, 1964.

- Schwegler, A. : Geschichte der Philosophie, Stuttgart, 1887.

- Solzhenitsyn : Matryona's house and other stories, Penguin, 1976.

- Störig, H.J. : Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt, 1971.

- Theimer, W. : Der Marxismus, München, 1969.

- Tillich, P. : Für und wider den Sozialismus, München, 1969.

- Windelband, W. : Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen, 1957.

فهرس تفصيلى

قائمة بالأعمال العلمية للمؤلف

أولا – كتب :

(١) تمهيد للفلسفة (الطبعة الرابعة) دار المعارف ١٩٩٢ .

(٢) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١ ودار القلم بالكويت ١٩٨٣ (الطبعة الثالثة) .

(٣) مقدمة فى علم الأخلاق (الطبعة الثالثة) دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

(٤) دراسات فى الفلسفة الحديثة – دار الطباعة المحمدية بالأزهر الطبعة الثانية ١٩٨٨

(٥) مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) مكتبة الأنجلو المصرية (الطبعة الثانية) ١٩٨٠ .

(٦) ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ .

(٧) الإسلام فى الفكر الغربى (الطبعة الثالثة) دار القلم بالكويت ١٩٨٦ .

(٨) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى (سلسلة كتاب الأمة – الدوحة – قطر (الطبعة الثالثة) ١٩٨٣ ، ومؤسسة الرسالة فى بيروت ١٩٨٥ ، ودار المنار بالقاهرة ١٩٨٩ .

(٩) الإسلام فى تصورات الغرب – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٧ .

(١٠) قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام – دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ .

ثانيا : رسائل صغيرة :

(١) الإسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ .

(٢) دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ ، ودار المنار ١٩٨٩ .

(٣) الإسلام والاستشراق – مكتبة وهبة ١٩٨٤ .

(نشر هذا البحث أيضا فى كتاب (الإسلام والمستشرقون) الذى أصدرته دار عالم المعرفة للنشر والتوزيع فى جدة بالمملكة العربية السعودية ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م) .

ثالثا : دراسات وبحوث منشورة فى مجلات علمية :

(١) الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت – مجلة عالم الفكر بالكويت (العدد الثالث من المجلد الرابع : أكتوبر – ديسمبر ١٩٧٣) من ص ٢٠٥ إلى ص ٢٥٠ .

(٢) الفلسفة ومشكلة الشك – مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية – جامعة طرابلس – ليبيا – أكتوبر ١٩٧٦ (من ص ١٢٣ إلى ص ١٤٧) .

(٣) أعمال المستشرقين ، مجلة عالم الكتب – دار ثقيف للنشر والتأليف بالرياض بالمملكة العربية السعودية ، رجب ١٤٠٤ هـ إبريل ١٩٨٤ .

(٤) الإسلام فى الفكر الاستشراقى (حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر) ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م من ص ١٠٣ إلى ص ١٦٨ .

(٥) سيرة الرسول فى تصورات الغربيين ، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر . العدد الأول ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ (من ص ٧٣ إلى ص ١٢١) والعدد الثانى (١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م) من ص ١٠٩ – ١٩٤ .

(وقد قامت مكتبة ابن تيمية بالمحرق بدولة البحرين بنشر الحلقة الأولى من هذا البحث فى صورة كتاب فى الفترة الأخيرة ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م) .

٦ – الإسلام فى تصور أدباء وفلاسفة الغرب – بحث منشور فى العدد الرابع من حولية كلية أصول الدين بالقاهرة – ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م .

٧ – رؤية إسلامية للمسئولية العالمية – بحث منشور فى العدد الخامس من حولية كلية أصول الدين بالقاهرة – ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م .

٨ – الرسالة المحمدية فى المؤلفات الغربية (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر – العدد الرابع ١٩٨٩) والعدد الخامس ١٤١١ – ١٩٩١ .

٩ – الدين والفلسفة – حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر – العدد الثامن ١٤١١ هـ – ١٩٩٠ .

١٠ – الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد – حولية كلية الشريعة بجامعة قطر – العدد التاسع ١٩٩١ .

١١ – الصلات الثقافية بين العالم الإسلامى والغرب – حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٩٢ .

١٢ – هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية – العدد الأول من مجلة الجمعة الفلسفية المصرية ١٩٩٢ .

رابعا : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ – فى اللغة الألمانية :

(1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang - Verlag Frankfurt 1992.

(2) Kultur : Verantwortung.

قدم المؤلف هذا البحث إلى مؤتمر (العلاقات الحضارية الدولية) الذى عقد فى مدينة بون بألمانيا الغربية فى الفترة من ٢٦ إلى ٣٠ مايوم ١٩٨٠ .

(3) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht.

بحث مقدم إلى الندوة التى أقامها معهد الأديان فى فرايبورج بمدينة سانت ميرجن بألمانيا الغربية (نوفمبر ١٩٨٦) .

وقد قامت دار نشر هردر Herder الألمانية المعروفة بنشره ضمن كتاب ضم بحوث الندوة المذكورة (١٩٨٧) بعنوان Universale Vaterschaft Gottes .

(4) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt. in Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln - Wien 1991.

(5) Al Ghazali. in : Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München 1992.

(6) Der Mensch im Koran. St Gabriel. Mödling bei Wien 1992.

٢ – فى اللغة الانجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought.

بحث قدم إلى ندوة الحضارة الإسلامية فى بروكسل – بلجيكا (نوفمبر ١٩٨٢) وقد نشرته دار المنار بالقاهرة بالإنجليزية والعربية عام ١٩٨٩ .

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations" . Vo 3. No., I, June 1992 Birmingham UK).

٣ – فى اللغة الإندونيسية :

الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى . ترجمه إلى الإندونيسية تاج الدين عبد الله موسى – بانجيل – إندونيسيا .

بتصريح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر (صاحبة امتياز الطبعة الأولى) .

خامسا : أعمال مشتركة :

١ – محاضرات فى فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثانى : العالم الشرقى (ترجمه إلى العربية د. إمام عبد الفتاح إمام وراجعه على الأصل الألمانى د. محمود حمدى زقزوق) ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦

٢ – ترجمة الجزء السابع عشر من كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربى) بتكليف من المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة – (تحت الطبع) .

رقم الإيداع		١٩٩٤ / ٢٩٢٣
الترقيم الدولى	977 - 02 - 4439 - 2	ISBN

١/ ٩٤ / ٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

١١٨٠٩٦

